Rudolf Otto

EDITORIAL TROTTA

Ensayos sobre lo numinoso



Los ensayos aquí reunidos se proponen como complemento de la célebre obra de Rudolf Otto *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (1917). Su origen está en los apéndices que el autor fue añadiendo a las sucesivas ediciones de la obra y que quedaron finalmente desgajados de ella. A ellos se suman otros trece trabajos. Todos se encontraban todavía inéditos en castellano.

El objetivo general del libro es aclarar el elemento de lo *numinoso* con ejemplos tomados de la experiencia religiosa, mostrar su importancia para el culto y la vida religiosa y, desde ahí, arrojar luz sobre conceptos religiosos como los de pecado, carne y espíritu, perdición y necesidad de redención en el cristianismo. Destacan en este sentido los textos dedicados al Maestro Eckhart o a Lutero, sin olvidar los que tratan de temas orientales como la imaginería budista o el zazen.

En controversia con las teorías naturalistas de la religión, y recurriendo a ejemplos de lo que Wilhelm Wundt denominara «animismo», Otto intenta probar que toda teoría de la religión que prescinde de lo numinoso está condenada al fracaso, pues en él se nos da, ya que no la esencia plena de la religión, sí al menos su apriori objetivo, que es su condición de posibilidad en general y, con ello, la condición de posibilidad de una historia de la evolución de la religión.

Rudolf Otto

Nació en Peine (cerca de Hannover) en 1869. Recibió una educación religiosa rigorista y se decidió muy temprano a ser pastor protestante. Cursó estudios superiores en las universidades de Erlangen y de Gotinga, iniciándose en el enfoque histórico, que desarrollaría con la guía de profesores como R. Smend o Th. Häring. Se afianzó así en la crítica histórica aplicada a los textos bíblicos, poniendo las bases de su futuro estudio de las religiones. Sus primeras publicaciones están dedicadas a *La visión intuitiva del Espíritu Santo en Lutero* (1898) y a *La filosofía de la religión de Kant y Fries y su aplicación a la teología* (1909). Un papel importante en la formación y el desarrollo de sus ideas lo tuvieron la historia del arte y la música, así como los numerosos viajes que emprendería a lo largo de su vida (África, Japón, China, India).

La publicación en 1917 de su obra más conocida, *Lo santo*, coincide con su aceptación de la cátedra de Teología de la Universidad de Marburgo. Allí fue, a un tiempo, teólogo, filósofo de la religión, psicólogo e historiador de las religiones. Otto fue un hombre polifacético. Lo mismo editaba una colección de oraciones litúrgicas que escribía sobre los más encumbrados asuntos teóricos. Tuvo incluso tiempo, movido por su inquietud ecuménica, de fundar la «Liga religiosa de la humanidad». Creyó siempre posible un entendimiento entre las diversas religiones. Los últimos años de su vida los dedicó a dar a conocer sus investigaciones sobre el mundo religioso oriental en libros como *Mística oriental y occidental* y *La religión india de la gracia y el cristianismo*. También publicó en 1934 una edición crítica de la *Bhagavad-Gita*. Son notables sus análisis comparativos entre la mística del Maestro Eckhart y la mística de las religiones orientales. Murió en 1937.

Ensayos sobre lo numinoso

Rudolf Otto

Traducción y notas de Manuel Abella

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Título original: Aufsätze das Numinose betreffend

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-9879-085-6
Depósito legal: M. 47.000-2009

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

ÍNDICE

Nota a la edición española ... 9
Prólogo ... 13

1. Crisóstomo sobre lo inconcebible en Dios ... 17
2. Sonidos primigenios de lo numinoso ... 27
3. Lo «absolutamente heterogéneo» ... 33
4. Lo «absolutamente heterogéneo» y lo absoluto ... 45
5. Lo «absolutamente heterogéneo» en Agustín ... 51
6. Espíritu y alma como portentos numinosos ... 55
7. Lo suprapersonal en lo numinoso ... 61
8. El *sensus numinis* en Zinzendorf ... 69
9. La vivencia numinosa en Ruskin y Parker ... 75
10. Lo místico en el concepto de fe de Lutero ... 81
11. Lo *tremendum* y la mística ... 85
12. Devoción mística y devoción de la fe ... 91
13. El vacío en la arquitectura del islam ... 123
14. Lo numinoso en la imaginería budista ... 129
15. Sobre el zazen como forma extrema de lo irracional numinoso ... 135
16. El «sin para qué» del Maestro Eckhart ... 147
17. Experiencia profética de Dios ... 151
18. Signos concomitantes ... 165
19. La vivencia de la resurrección como experiencia pneumática ... 169
20. Culto silencioso ... 179
21. ¿Qué es pecado? ... 187
22. La lucha de la carne contra el espíritu ... 193
23. La idea cristiana de perdición ... 203
24. La idea religiosa de culpa originaria ... 211
25. Mito y religión en la *Psicología de los pueblos* de Wundt ... 215

Adenda ... 247

NOTA A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Rudolf Otto (1869-1937), teólogo protestante y profesor de teología sistemática en Gotinga, Breslau y Marburgo, es recordado fundamentalmente por su obra *Lo santo. Lo irracional y lo racional en la idea de Dios*, que desde su publicación en 1917 influyó enormemente en la comprensión del hecho religioso y en el nacimiento de la fenomenología de la religión. Vertida pronto a otras lenguas (en español apareció en 1925, publicada por Revista de Occidente en traducción de Fernando Vela), la obra se enmarca en una corriente de evolucionismo depurado, propia de la época, que renuncia a los conceptos simplistas manejados por los primeros antropólogos de la religión (magia/religión, politeísmo/monoteísmo, animismo) para centrarse en la categoría de lo *sagrado*. En este sentido, como hicieron notar estudios posteriores[1], la obra presenta indudables puntos de contacto con trabajos contemporáneos de R. R. Marett (*The Threshold of Religion*, 1909) y N. Söderblom (*Das Werden des Gottesglaubens*, 1915).

Pero su originalidad estriba en la perspectiva adoptada, que pretende describir las características de lo santo desde sus modos de donación en la experiencia religiosa —y que, por ello, puede calificarse de *fenomenológica*—. Atendiendo a la fecha de publicación, podría barruntarse la influencia de Husserl. Pero no es así. En su base están más bien ciertas corrientes del romanticismo alemán, especialmente Schleiermacher (de quien Otto toma la remisión de la religión al ámbito del sentimiento, rechazando en cambio la autorreferencialidad subjetiva del sentimiento religioso) y, sobre todo, Fries, a cuya filosofía de la religión Otto dedicó una monografía (*Kantisch-Fries'che Religionsphilosophie*, 1909),

1. G. Widengren, *Religionens värld*, Stockholm, 1945, p. 47.

que proporciona las bases teóricas para el tratamiento de la dialéctica irracional/racional en la categoría de lo santo. Inspirándose en Fries, Otto piensa esta dialéctica desde la noción kantiana de esquema, pero leída en clave psicologista, pues la relación entre categoría y esquema se explica como asociación. He aquí un punto débil, que el conocimiento de la obra de Husserl podría haber mejorado.

. Con ello Otto se propone: 1) analizar la base emotiva irracional, no esquematizada, de lo santo (para designarla acuña el término «lo numinoso»); 2) aclarar la relación entre los sentimientos religiosos y otro tipo de emociones, a las que pueden asociarse; y 3) mostrar cómo se opera la racionalización del sentimiento religioso (esto es, la ampliación de la categoría de lo santo más allá de su núcleo numinoso) y cuáles son sus límites.

El primer punto tiene especial interés. Aquí, el término objetivo del sentimiento numinoso queda caracterizado como *mysterium*, como término del asombro que inspira lo completamente heterogéneo, lo absolutamente otro. Luego, Otto descubre en esta «heterogeneidad» una peculiar dualidad, que se expresa y revela como dualidad de afectos: por un lado, lo numinoso es *tremendum*, es decir, origen de un pavor «que nada de lo creado, ni aun lo más amenazador y prepotente puede provocar». Además, esta realidad numinosa se presenta como fuerza (*energicum*) y potencia absoluta (*majestas*), suscitando en el sujeto humano ese «sentimiento de dependencia absoluta» que para Schleiermacher era la esencia de la religión, pero que en Otto se reduce a mera proyección refleja subjetiva del sentimiento originario, objetivo. Por otro lado, el *mysterium* aparece también como *fascinans*, absolutamente fascinante, objeto de un anhelo absoluto. La mística sería la *radicalización* de ambos aspectos: aniquilación y anhelo. No constituiría, pues, un tipo peculiar de experiencia, sino la expresión radical de lo que, en forma atenuada, alienta en toda vivencia religiosa. Esta caracterización dual de lo numinoso (*mysterium tremendum et fascinans*) es, quizá, una de las grandes aportaciones de Otto. Y ha sido aceptada incluso por quienes, como Widengren o Eliade, se muestran críticos con otros aspectos de su obra.

En cuanto a los puntos segundo y tercero, hay que destacar la obstinada defensa que Otto hace de la irreductibilidad de los sentimientos religiosos a otras formas de afecto. También insiste en los límites que comporta todo intento de racionalización. Ésta no comienza con la crítica filosófica, sino con la propia teología sistemática. La actitud de Otto frente a estos esfuerzos de depuración racional dista mucho de ser negativa. De hecho, afirma que «una de las señales claras de la superio-

ridad» de una religión es poseer los «conceptos claros y distintos» que suministra la razón. Pero recuerda, a renglón seguido, que esa señal de superioridad no es ni la única ni la fundamental, pues ninguna esquematización del sentimiento religioso primigenio logra agotar su contenido, ya que toda predicación de conceptos racionales se dice de un sujeto que no se resuelve en esos predicados.

Los *Ensayos sobre lo numinoso*, que aquí presentamos, no son sino los apéndices a *Lo santo*, que fueron engrosando las sucesivas ediciones de la obra y finalmente se desgajaron de ella, por razones que el propio Otto aclara en su prólogo. En ellos reaparecen las ideas centrales del ensayo seminal, ejemplificadas con motivos tomados de la historia de las religiones. Por eso, al traducir la obra, ha parecido oportuno completarla con dos tipos de notas: *aclaraciones*, cuando el autor alude a personas o conceptos no muy conocidos; y *concordancias*, para que el lector pueda revisar los pasajes de *Lo santo* que tratan el mismo tema.

Para facilitar el cotejo de ambas obras, hemos decidido mantener la terminología utilizada por Fernando Vela en su traducción de *Lo santo*, incluso allí donde el uso posterior ha aceptado nuevas expresiones. Así, seguimos traduciendo *das ganz Andere* como «lo completamente heterogéneo», aunque hoy también se dice «lo absolutamente otro». Se han vertido los textos en griego, latín, alemán medieval, inglés, etc., que Otto deja en su lengua original o traduce en apéndice. Los textos griegos, que el original alemán a veces transcribe, aparecen todos en su forma original. La transcripción de nombres orientales procura respetar las formas consagradas por el uso. La traducción se ha realizado sobre la primera edición alemana (Gotha, 1923), corrigiendo alguna errata. Hay que agradecer al editor español la incorporación de una serie de reproducciones de obras de arte oriental, comentadas por Otto, pero no recogidas en la edición alemana.

MANUEL ABELLA

PRÓLOGO

Los ensayos que aquí siguen se proponen como complemento del libro titulado *Lo santo*. Su origen está en los «apéndices» que se fueron añadiendo a las sucesivas ediciones de la obra y quedaron desgajados de ella a partir de su undécima impresión. Además, se suman ahora otros trece trabajos. Su objetivo es aclarar el elemento de lo «numinoso» con ejemplos tomados de la experiencia religiosa, mostrar su importancia para el culto y la vida religiosa y, desde él, arrojar luz sobre conceptos religiosos tan profundos como los de pecado, carne y espíritu, perdición y necesidad de redención en el cristianismo. Por último, en controversia con las teorías naturalistas de la religión, y recurriendo a ejemplos de lo que se denomina «animismo» (en la caracterización que de él da Wundt en su *Psicología de los pueblos*), intentaremos probar que toda teoría de la religión que prescinde de lo numinoso está condenada al fracaso, pues en él se nos da, ya que no la esencia plena de la religión, sí al menos su apriori objetivo, que es su condición de posibilidad en general y, con ello, la condición de posibilidad de una historia de la evolución de la religión.

A partir de ahora estos ensayos se publican desgajados del escrito principal y convertidos en libro, a fin de aligerar aquél y conseguir que el volumen se mantenga a un precio tan económico como sea posible. También, por cierto, para permitir que quienes ya poseen ediciones previas se hagan con los ensayos sin tener que adquirir de nuevo toda la obra. Heinrich Rickert enuncia correctamente la intención del escrito cuando, en la cuarta edición de su obra *Los límites de la formación de conceptos en el campo de las ciencias naturales*, escribe:

> En su obra titulada *Lo santo*, Rudolf Otto ha mostrado de la manera más convincente cuán necesario resulta, en el tratamiento de las cuestiones fi-

losóficas, ir más allá de todo lo meramente ético para alcanzar un valor *sui generis*. Esta obra se presenta como «psicológica». Pero, de hecho, es una de las [...] contribuciones a la filosofía de la religión entendida como ciencia axiológica. [...] Lo que se designa como «numinoso» no es el acto psíquico, sino su «objeto», lo santo (p. 447).

Efectivamente, es el «objeto» mismo, tal como declaran estas amables palabras de nuestro admirado autor, aquello de lo que exclusivamente trata el libro. Y a fin de descubrirlo se recurre al método de la *autorreflexión*, para luego pasar desde ella a la reflexión sobre la cosa misma. Que en toda investigación acerca de la religión, en lugar de emprender especulaciones de alto vuelo, se ha de transitar primariamente, con Schleiermacher, el camino de la autorreflexión, i.e. de la reflexión sobre la propia experiencia religiosa, tal como la hallamos en nosotros mismos y, más todavía, en los modelos y tipos de la experiencia religiosa, esto es algo que se me hizo evidente desde el momento en que intenté sacar algo en claro sobre la esencia de lo religioso y de la religiosidad cristiana. Y me sirvió de estímulo, en este sentido, lo que Fries denomina «método antropológico», que es en realidad un método de autorreflexión*. Mucho antes de hacer filosofía o teología, está ya operando la propia vida, lo que sabemos por poseerlo y por haberlo experimentado, está ya en marcha nuestra experiencia y nuestro conocimiento moral y religioso. Pero la autorreflexión sobre esto no es ya mera «psicología» (*Psychologie*) sino algo que podemos designar con el concepto, más profundo, de «conocimiento del alma» (*Seelenkunde*). Y si no se intenta ahondar más en el conocimiento del alma y en el estudio de la vida anímica, hasta sus más profundos resortes, la filosofía de la religión resulta vana. Por lo demás, la psicología conoce actos psíquicos, pero no puede captarlos como aquello que, aquí, pretenden ser y son efectivamente: actos de experiencia y conocimiento. La «comprensión»

* Jakob Friedrich Fries (1773-1843) hizo una peculiar lectura de la filosofía transcendental kantiana, que convierte a la antropología filosófica en «la ciencia fundamental de toda la filosofía» (cf. *Handbuch der psychischen Anthropologie*, 1820-1821, vol. I, p. 4). Según Fries, hay efectivamente principios sintéticos a priori, distintos de las leyes psíquicas (asociativas) de la mente humana. Pero el acceso a tales principios es ¡*empírico*! y su conocimiento pasa por la aplicación del método antropológico al que se refiere Otto (y que, efectivamente, es una forma de autorreflexión). Esta curiosa apelación a la experiencia en el tratamiento de cuestiones de validez aproxima a Fries a la moderna fenomenología, circunstancia que no ha pasado inadvertida. En *Das Erkenntnisproblem*, vol. III, pp. 468 ss., Cassirer muestra cómo la propuesta metodológica de Fries tiene ciertas semejanzas con la «intuición de esencias» husserliana. Otto se ocupó ampliamente de Fries en su libro titulado *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, Marburg, 1909. (*N. del t.*)

de un acto psíquico como acto de experiencia y conocimiento no es ya psicología. Más aún, y esto es incluso más importante: la autorreflexión así entendida conduce a la reflexión sobre el *objeto*. Pues, tras su trabajo preliminar y preparatorio, nosotros mismos nos colocamos en el punto de mira de las experiencias y conocimientos sobre los que en principio reflexionábamos. Con ello, lo que contemplamos no es ya nuestra experiencia de la cosa, sino la cosa misma, penetrando en su esencia con mirada crecientemente atenta, desplegando ante nuestros ojos su especificidad y sus rasgos. Quedamos entonces remitidos al objeto, no ya a nosotros mismos. Con ello, dejamos de ejercer el conocimiento del alma para pasar al conocimiento de Dios, es decir, a la teología. Un joven judío, Leo Strauss, ha sabido captar la intención de la obra al escribir (en la revista *Der Jude*, 1923, fascículo de abril, p. 242):

> La importancia [...] del libro estriba en que [...] no pretende primariamente ni tampoco de forma exclusiva apelar a [la] vivencia, sino que la trascendencia del objeto religioso se acepta como el punto de partida enteramente obvio de la investigación. La trascendencia de dicho objeto queda caracterizada:
>
> 1) como «más allá» de Dios respecto de la *vivencia*, es decir, como primado de Dios respecto de la religión;
>
> 2) como «más allá» de Dios respecto de la *vida* (con lo cual se alude a los momentos irracionales de lo divino en sus predicados puramente numinosos, que van más allá de los conceptos «naturales» de vida, etcétera);
>
> 3) como «más allá» de Dios respecto de las *ideas* (con lo cual se alude a la trascendencia del Dios «vivo» como *energicum* por encima de todos los «dioses de los filósofos» concebidos como «Idea» hipostasiada, «orden del mundo», «Logos primigenio», etcétera).

Dedico estos ensayos a la memoria de mi caro e inolvidable amigo Wilhelm Bousset*. La recepción que dio a la obra principal fue para ésta un primer estímulo alentador; su aprobación vino a aumentar la agradable sensación de ir por el camino correcto; y su partida, «demasiado temprana», confirma también la sensación de que existe esa *sapientia sub contrariis abscondita* de la que intentan hablar tanto *Lo santo* como los presentes ensayos.

* Wilhelm Bousset (1865-1920), teólogo y estudioso del cristianismo primitivo. Conocido sobre todo por su obra *Kyrios Christos* (1914), en la que se estudia el proceso de divinización de Jesús en el seno de la Iglesia primitiva. (*N. del t.*)

1

CRISÓSTOMO SOBRE LO INCONCEBIBLE EN DIOS[1]

*A Ferdinand Kattenbusch en su 70 cumpleaños**

«Pero es un atrevimiento afirmar que aquel que no puede ser comprendido por potencias superiores, puede con todo ser comprendido por nosotros, míseros gusanos, o circunscrito y abarcado por las débiles fuerzas de nuestro entendimiento». Así exclama Crisóstomo al comienzo del tercero de sus cinco sermones Περὶ ἀκαταλήπτου (*De incomprehensibili*)[2]. Estos sermones iban dirigidos contra los ἀνόμοιοι que sembraban la confusión en la comunidad antioquena, especialmente contra los discípulos del arriano Aecio, que enseñaban que θεὸν οἶδα ὡς αὐτὸς ὁ θεὸς ἑαυτὸν οἶδε (Yo conozco a Dios tal como Él se conoce a Sí mismo). Nuestros manuales de historia dogmática suelen decir muy poco o nada sobre estos sermones de Crisóstomo. Ciertamente, su interés es discreto desde el punto de vista dogmático. Mucho mayor es, en cambio, su alcance en términos de psicología de la religión. Alcance que conservarían, incluso, en el caso de no contener su referencia a la «cristología», que comienza sólo hacia el final del cuarto sermón. Pues en la obra bullen, en toda su energía numinosa, los impulsos primarios del sentimiento religioso auténtico, alzándose contra el Dios académico de los aristotélicos con la encendida pasión y el ímpetu arrebatado que

1. Impreso anteriormente en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1921). [Este ensayo entronca con *Lo santo*, p. 116, párrafo final y pp. 135-136. [A lo largo de la obra, *Lo santo* se cita por la traducción castellana de F. Vela, Alianza, Madrid, ⁴1996. (*N. del t.*)]

* Ferdinand Kattenbusch (1851-1935), uno de los más importantes teólogos de la Iglesia evangélica en las primeras décadas del siglo XX. Autor, entre otras obras, de un importante estudio sobre la naturaleza de la fe: *Das Apostolische Symbol*, Leipzig, 1894-1900. (*N. del t.*)

2. Migne, *Patrologia*, SG, 48. Trad. alemana de M. Jos. A. Cramer, *Johannes Chrysostomus' Predigten*, Leipzig, 1748.

pone en sus palabras «el de la boca de oro». Lo irracional en el sentimiento divino pugna aquí contra lo racional y lo racionalizable, amenazando casi con desbocarse.

¡Notable espectáculo! Si algo va de suyo en el cristianismo es la idea de que Dios está cerca, que puede ser poseído y aprehendido, que el propio hombre es su imagen y semejanza. Pero aquí, en cambio, vemos a un padre de la Iglesia defender, convirtiéndola en punto esencial y título de gloria del cristianismo, la idea de que Dios es lo inconcebible, lo inexpresable y desconcertante, lo que rechaza todo concepto. Y *no* lo hace apoyándose en la especulación, en los términos de alguna «escuela», sino rastreando y compilando, con sutileza y acierto admirable, las más portentosas expresiones y pasajes de la sagrada Escritura, haciéndolos sentir en toda su pujanza, interpretándolos y aplicándolos con profunda empatía.

Su ataque va dirigido, en primer lugar y de forma preferente, contra los «conceptos» en general, contra lo concebible (τὸ καταληπτόν), contra los «productos del entendimiento» (οἰκεῖοι λογισμοί) que pretenden limitar (περιγράφειν) y circunscribir (περιλαμβάνειν) a Dios. Pues precisamente eso es lo que han afirmado los adversarios: que es posible conocer a Dios conceptualmente, de forma exhaustiva y determinada —mediante el concepto y, en concreto, mediante un único concepto, el de ἀγενησία (la condición de lo que no se ha generado)—. Dicho en general, que es posible conocerlo con exactitud (μετ᾽ ἀκριβείας εἰδέναι). Frente a ello, Crisóstomo responde:

> Nosotros, en cambio, lo denominamos el Dios inexpresable, que no es posible pensar hasta el final, invisible e inconcebible, que sobrepasa todas las capacidades de la lengua humana, que va más allá de la comprensión de un entendimiento mortal, irrastreable para los ángeles, no contemplable para los serafines, inaprehensible para los querubines, invisible para las dominaciones, potestades, poderes celestes y, en general, para toda criatura[3].

«Ofende a Dios quien intenta captar su esencia» (ὑβρίζει δὲ ὁ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ περιεργαζόμενος)[4], afirma, probando que Dios es incomprensible hasta en sus obras; mucho más, por tanto, en su propia esencia. Si es incomprensible incluso en sus «rebajamientos» (συγκατα-

3. τὸν ἀνέκφραστον, τὸν ἀπερινόητον θεόν, τὸν ἀόρατον, τὸν ἀκατάληπτον, τὸν νικῶντα γλώττης δύναμιν ἀνθρωπίνης, τὸν ὑπερβαίνοντα θνητῆς διανοίας κατάληψιν, τὸν ἀνεξιχνίαστον ἀγγέλοις, τὸν ἀθέατον τοῖς Σεραφίμ, τὸν ἀκατανόητον τοῖς Χερουβίμ, τὸν ἀόρατον ἀρχαῖς ἐξουσίαις δυνάμεσιν, καὶ ἁπλῶς πάσῃ τῇ κτίσει (Migne, cit., p. 720).

4. *Ibid.*, p. 714, ε.

βάσεις), ¡cuánto más no lo será en su majestad supramundana! Y si es incomprensible para los querubines y serafines, ¡hasta qué punto habrá de serlo para la naturaleza humana (ἀνθρωπίνη φύσις)!

«Incomprensible» (ἀκατάληπτον) en este sentido es, en primer lugar, lo «demasiado grande» en Dios, lo que elude toda comprensión y toda comprehensión debido a la «debilidad del entendimiento natural» (ἀσθένεια τῶν λογισμῶν), a los cortísimos alcances de nuestra facultad conceptual. A ello denominamos «lo incomprensible» y lo distinguimos de lo inaprehensible, que no sólo surge de lo «demasiado grande», sino también del «carácter de lo divino como absolutamente heterogéneo» (θάτερον τοῦ θείου), de lo que en Dios hay de «absolutamente heterogéneo», extraño y remoto, del *mysterium stupendum*. Y es instructivo advertir que también Crisóstomo entiende que el primer sentido de ἀκατάληπτον desemboca en el segundo, y que éste, pese a estar parcialmente fundido con el primero, puede ser conocido por sí mismo con toda claridad, y distinguido del otro como algo superior. Dijimos en *Lo santo* que lo «absolutamente heterogéneo» no sólo se nos da allí donde hay algo que supera todo concepto, sino también cuando chocamos con algo que resulta absolutamente opuesto *a nuestra naturaleza entera* y que, por ello mismo, nos paraliza. De manera semejante, Crisóstomo contrapone la «naturaleza humana» (ἀνθρωπίνη φύσις) a la «naturaleza divina» (θεῖα φύσις) considerando a ésta inconmensurable y, por consiguiente, no susceptible de conocimiento. Y no sólo trata de la estrechez y cortedad de nuestro entendimiento, sino también de la peculiar diversidad de lo «absolutamente heterogéneo», a la que alude en los siguientes términos:

> Tú que eres un ser humano, ¿te pondrás a razonar sobre Dios? Bastan los puros nombres [del ser humano] para mostrar la irreflexión desmedida de tal cosa: ser humano, tierra, ceniza, carne y sangre, prado y flor de los prados, sombra y humo y vanidad[5].

Este planteamiento se manifiesta todavía con más claridad en su comentario a *Romanos* 9, 20-21 (p. 715). De la misma manera que el barro no puede dominar o comprender al alfarero, debido a la diferencia de esencia, tampoco el hombre a Dios:

5. Ἄνθρωπος ὢν θεὸν πολυπραγμονεῖς; Ἀρκεῖ γὰρ τὰ ὀνόματα ψιλὰ τῆς ἀνοίας δεῖξαι τὴν ὑπερβολήν· ἄνθρωπος, γῆ καὶ σποδὸς ὑπάρχων, σὰρξ καὶ αἷμα, χόρτος καὶ ἄνθος χόρτου, σκιὰ καὶ καπνὸς καὶ ματαιότης (*Ibid.*, p. 712).

Antes bien, mucho menos, pues el alfarero es también, a fin de cuentas, barro. Pero la diferencia entre la esencia divina y la esencia humana es tal que ni la palabra puede expresarla ni la idea estimarla.

Idea que se expresa aún más nítidamente en el siguiente pasaje:

Habita en una luz impenetrable (dice Pablo). Repara aquí en la exactitud de Pablo, pues no dice meramente en una luz inconcebible, sino en una luz de todo punto impenetrable, *cosa que significa mucho más.* Pues «inconcebible» se dice cuando algo se sustrae a su conversión en concepto, pero no a la investigación y a la interrogación. «Inaccesible», por el contrario, es lo que por principio no admite siquiera la posibilidad de investigación, aquello a lo que no cabe aproximarse en modo alguno (mediante una investigación conceptual). Un mar en el que los buceadores pueden sumergirse, pero no sondear, sería solo ἀκατάληπτον. «Inaccesible» sería, en cambio, un mar que no admite ni búsqueda ni exploración (p. 721).

E, igualmente, en el cuarto sermón, en referencia a *Efesios* 3, 8:

¿Qué quiere decir «irrastreable»? Aquello que no puede ser descubierto. Más aún, aquello de lo que ni siquiera se puede descubrir un rastro[6].

Sin darse cuenta, llega incluso más allá: el ámbito del ἀκατάληπτον se amplía y el sentimiento de lo numinoso brota al completo. Uno de sus momentos concita a los demás. El *mysterium stupendum* desemboca inmediatamente en el *mysterium tremendum* y en la *majestas*, y esta última retorna nuevamente a aquél, de forma tal que estos sermones, en lugar de titularse *De incomprehensibili*, bien podrían llamarse *De Numine ac numinoso*. Notable resulta ya, desde este punto de vista, el pasaje en que Crisóstomo, con fina psicología, percibe claramente y expone la diferencia entre el espanto numinoso y la mera admiración racional. Así, por ejemplo, llama la atención sobre un pasaje, en verdad notable, del *Libro de los salmos* (147, 14) que dice (en la versión griega de los *Septuaginta*): «Te elogio pues te hiciste portentosamente terrible» (’Εξομολογήσομαί σοι ὅτι φοβερῶς ἐθαυμαστώθης). Sigue luego un fino análisis afectivo:

¿Qué significa aquí «terrible»? Son muchas las cosas que admiramos, pero en ellas no hay nada «terrible». Por ejemplo, la belleza de las columnas, las estatuas, o el atractivo corporal. Nos quedamos asombrados ante la grandeza del mar y su inmensidad. Pero lo «terrible» se apodera de nosotros sólo

6. Τί ἔστιν ἀνεξιχνίαστον; Μὴ δυνάμενον ζητηθῆναι, οὐ μόνον δὲ μὴ δυνάμενον εὑρεζῆναι, ἀλλ’ οὐδὲ ἀνιχνευθῆναι (p. 729).

cuando reparamos en su *profundidad*. Pues lo mismo el profeta. Cuando repara en la profundidad[7] inmensamente dehiscente (ἀχανές) de la sabiduría divina, es presa del vértigo y, aterrorizado de espanto, *se retrae* y grita: «Tu conocimiento es para mí demasiado asombroso, está por encima de mis fuerzas; yo soy demasiado débil para él».

Aquí, Crisóstomo repara en el «vértigo», en el peculiar sentimiento de lo inquietante, que hemos denominado *stupor* y *tremor*. Y también lo descubre, con razón, en el grito profundamente numinoso de Pablo en *Romanos* 11, 33:

> Ante el abismo insondable y hundiendo la mirada en la profundidad dehiscente, retrocede abruptamente y exclama en voz alta: ¡Oh qué profundidad...! (p. 705).

Tras esto, léase el pasaje de la página 733. El sentimiento de lo sobrenatural, con todo su «pavor» y con todo su horror y todo su pasmo no ha sido en parte alguna captado emotivamente de manera más viva y exacta, ni representado de forma más impresionante y convincente. *Expertus loquitur!* (¡Habla alguien que sabe por experiencia!) Quien aquí habla no es el platónico ni el neoplatónico, sino el hombre de la Antigüedad, que en el paganismo, el judaísmo y el cristianismo poseía, todavía de forma originaria y de primera mano (en algunos casos, incluso, en su cruda violencia primitiva) los elementos primigenios y las experiencias prístinas de los que ha surgido toda religión y sin los cuales no existe ninguna. Crisóstomo describe la vivencia recogida en *Daniel* 10, 5-8, y el modo en que Daniel sale de sí en su vivencia de lo suprasensible:

> Igual que los caballos rompen a correr y el carro se vuelca cuando el auriga, presa del miedo, pierde las riendas... lo mismo le sucedió al profeta. Su alma espantada no pudo soportar la mirada del servidor que se había manifestado [el ángel], no pudo resistir la luz [sobrenatural] y quedó derribada. Y forcejeó para escapar de las cadenas de la carne, como de sus ataduras, y Daniel yacía sin alma.

En términos semejantes comenta también la visión de Ezequiel. Y Crisóstomo sabe que este espanto no surge de la depreciación de uno ante sí mismo en términos racionales y morales (como remordimientos, etc.),

7. Debe indudablemente leerse βάθος y no πέλαγος, pues sólo así alcanza el pasaje toda su intensidad. Sólo así tienen sentido los términos ἀχανες y κατακύπσαι. Además, así lo confirma el pasaje subsiguiente, que no es sino una repetición del presente.

sino que es la reacción natural de la criatura, de la «debilidad de la naturaleza» (ἀσθένεια φύσεως) frente a lo supramundano y suprasensible:

> Os expongo precisamente el testimonio del santo Daniel, amigo de Dios, que en virtud de su sabiduría y de su justicia hubiera podido estar confiado; y lo hago para que, si os lo muestro debilitado, disminuido y cayendo desmayado ante la presencia del ángel, nadie piense que tal cosa acontece debido a pecados y mala conciencia. Antes bien, con este ejemplo queda claramente de manifiesto la impotencia de nuestra naturaleza (p. 722).

Obviamente, tampoco se le escapa el pasaje *1 Moisés* [*Génesis*] 13, 27, y menos aún la escena de *Isaías* 6:

> Pero dejemos ahora a Pablo y a los profetas y subamos al cielo para ver si allí sabe alguien qué es la esencia de Dios... ¿Qué oímos decir a propósito de los ángeles? ¿Investigan ellos y hacen cábalas entre sí sobre la esencia de Dios? De ninguna manera. ¿Qué es lo que hacen, antes bien? Lo elogian, se postran y le rezan entre grandes temblores[8]. Apartan sus ojos y no pueden siquiera soportar la condescendencia divina. [...]
>
> Dime, ¿por qué cubren su semblante, ocultándolo entre sus alas? ¿Por qué habría de ser, sino porque no pueden soportar la visión refulgente que emana desde el trono, con sus irradiaciones?

Y tampoco le han pasado desapercibidos los *loci classici* de la *tremenda majestas* (*Salmos* 104, 32, y *Job* 9, 6 ss.):

> Cuando mira la tierra, ésta se estremece. Cuando roza las montañas, éstas humean. El mar miró y huyó. El Jordán retrocedió. Toda criatura se sacude, llena de temor y temblor[9].

E interrumpe sus propias consideraciones sobre este punto con la siguiente observación:

> [Quiero concluir, pues] nos flaquea el entendimiento, no por la cantidad, sino por lo terrible de tales afirmaciones. Pues el alma tiembla y queda aterrorizada cuando se enfrenta con las visiones mencionadas[10].

Crisóstomo combate contra la arrogancia, contra la prepotencia del entendimiento y de la criatura, que cree poder sustraerse a lo ἀκατά-

8. En griego dice: μετὰ πολλῆς τῆς φρίκης.
9. Πᾶσα ἡ κτίσις σαλεύεται, δέδοικε, τρέμει.
10. ἔκαμεν ἡμῖν ἡ διάνοια, οὐ τῷ πλήθει ἀλλὰ τῇ φρίχῃ τῶν εἰρημένων. τρέμει γὰρ καὶ ἐκπέπληκται ἡ ψυχὴ ἐπὶ πολὺ ταῖς ἄνω ἐνδιατρίβουσα θεωρίαις (*Ibid.*, p. 725).

ληπτον, a lo «demasiado grande» y a lo «absolutamente heterogéneo», a lo que en Dios mismo hay de supramundano. Su objetivo es aterrorizar, conmover y abatir. Y por ello expone estos aspectos de lo numinoso. Pero tampoco falta en él el hecho paradójico de que este ἀκατάληπτον es a la vez una posesión esencial del ánimo y algo *fascinans*. El espanto sobrecogido es también para él, al tiempo, admiración embelesada. Y el enmudecimiento ante lo inaprehensible se convierte —cosa que sólo puede comprenderse cuando se ha comprendido la «armonía de los contrastes»— en humildad y gratitud por el hecho de ser inaprehensible, más aún, por el hecho de ser «terriblemente portentoso». Cita el salmo 134, 14 (LXX) e interpreta el ἐξομολογήσομαί σοι ὅτι φοβερῶς ἐθαυμαστώθης de la siguiente manera:

> Observa aquí la noble condición de este servidor [David]: «Te doy las gracias (εὐχαριστῶ σοι)», dice, «porque tengo un señor incomprensible».

Algo semejante expresa Tersteegen* cuando, en tono de elogio, afirma: «Un dios comprendido no es un Dios». Y algo semejante opina Goethe:

> Su visión a los ángeles da fuerza,
> *Porque* ninguno puede sondearla**.

Y precisamente este ἀκατάληπτον es para Crisóstomo «aquella bienaventurada esencia» (ἐκείνη μακαρία οὐσία), expresión que gusta de repetir. Y uno siente que este ser (οὐσία) es inconcebible (ἀκατάληπτος) porque es bienaventurado (μακαρία), y que es μακαρία porque es ἀκατάληπτος. Y en la pasión del combate por el dios pavoroso e incomprensible, causa de vértigo, arde simultáneamente, sin palabras ni expresión, una posesión y arrebatamiento del alma que es de carácter entusiástico[11].

Lo ἀκατάληπτον niega el concepto, y lo hace mediante una comparación con lo de aquí, lo concebible, en varios respectos. Surgen así, individualmente o en series completas, predicados negativos de lo divino, que Crisóstomo enumera a menudo. Se trata de una *theologia ne-*

* Gerhard Tersteegen (1697-1769). Teólogo alemán, autor de himnos y místico del pietismo reformado. Tradujo las obras de Teresa de Jesús. (*N. del t.*)

** Versos 5-6 del «Prólogo en el cielo» del *Fausto* de Goethe. Las palabras están en boca del arcángel Rafael, y se refieren al sol. (*N. del t.*)

11. «Y de un modo inaprehensible / me subyugas portentosamente», dice una poeta actual, E. Spann-Rheinsch. [Erika Spann-Rheinsch (1880-1967), poetisa alemana, esposa de Othmar Spann. (*N. del t.*)]

gativa en miniatura. Pero esta *theologia negativa* no es tampoco un vaciamiento o transfusión de la fe y el sentimiento en la nada. Comporta, por el contrario, un modo máximo de devoción. Y con tales predicados «negativos» Crisóstomo va trenzando confesiones y oraciones solemnes. Con ello, muestra él mismo que el sentimiento y la vivencia son todavía suficientes cuando ha fracasado ya, de largo, toda comprensión, y que el concepto que niega puede ser a menudo la marca (el ideograma) de un contenido máximamente positivo, pero absolutamente inefable. A la vez, su ejemplo nos prueba que una *theologia negativa* puede y debe surgir no sólo «por influencia de la especulación helenística y la mística natural», sino también desde raíces pura y auténticamente religiosas, en concreto, numinosas.

Pero «lo inconcebible en Dios» ha seguido siendo, también después de Crisóstomo, una prioridad absoluta de la teología cristiana (hasta los concilios Lateranense y Vaticano I). Y ello de varias maneras: a veces, de modo tal que Dios se sitúa directamente sobre toda predicabilidad en general y, por ello, es la nada y el «desierto silencioso»; otras veces, como «lo que no tiene nombre – lo que tiene todos los nombres – lo que tiene el mismo nombre» (ἀνώνυμος-πανώνυμος-ὁμώνυμος); otras veces, diciendo que de Él se pueden predicar cosas, pero siendo así que todos los predicados son meros nombres *ex parte intellectus nostri* (por parte de nuestro propio intelecto); o al modo supremo de la serie de pensamientos de Job, que opera en Lutero y en su concepción del *deus absconditus*: *deus ipse* no sólo está por encima de todo, sino también *contra todo* lo *captum humanum*[12]. Todas estas doctrinas conservan una herencia conquistada en combate apasionado contra errores ancestrales. La preservan de un modo unilateral, pues la idea cristiana de Dios es también, indudablemente, profundamente racional y fundamento de toda *ratio* —pero queda, en cualquier caso, integrada en algo todavía más profundo, que está fuera y por encima de todo concepto.

Con los sermones de Crisóstomo hay que comparar también el *Contra Eunomium* de Gregorio de Nisa[13]. Ciertamente, lo que para Crisóstomo era objeto de un interés primario y apasionado, tiene en Gregorio carácter secundario, inserto entre minuciosas investigaciones dogmáticas. Pero también él escribe:

12. Véase también M. Lutero, *Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vater Unser* (1520) (Forma breve de los diez mandamientos, del credo y del padrenuestro): «Me atrevo a poner mi confianza exclusivamente en el Dios uno e inconcebible que ha creado cielo y tierra y está solo por encima de todas las criaturas».

13. Migne, *Patrologia*, SG, 45.

> Si alguno de nosotros exigiera una interpretación, una descripción o una explicación de la esencia de Dios, hemos de confesar que no poseemos tal ciencia, pues no es posible captar en las palabras del conocimiento expresable aquello que es indefinible según su esencia. Pues el numen es demasiado noble y demasiado alto para ser designado mediante nombres: por ello hemos aprendido, antes bien, a honrar mediante el silencio aquello que se halla por encima del entendimiento y la comprensión[14].

Y otro, mucho antes que Crisóstomo, en una situación completamente distinta, no dentro de la Iglesia, sino al margen de ella, había vivido ya el carácter inconcebible de lo numinoso, solemnizándolo con palabras arrebatadas:

> ¡Portento sobre todos los portentos, arrobamiento, potencia y espanto es que no se pueda decir nada sobre el Evangelio, ni pensar sobre él ni compararlo con nada!

Se trata del «hereje» Marción. Es maravilloso cómo, en la experiencia piadosa, los diferentes aspectos de lo numinoso se mezclan y ordenan de una forma que es siempre nueva y distinta, dando lugar así a tipos completamente peculiares de religión. Para Marción, los momentos de lo ***tremendum*** quedan silenciados ante la fuerza consolatoria del Evangelio, cumpliendo así, de forma demasiado drástica, las palabras «El amor completo expulsa al temor». Con todo, qué intensa y profunda es su vivencia de lo «absolutamente heterogéneo» en su «Dios extraño», qué bien queda expresado lo inefable e inaprehensible en las primeras palabras de su obra, lo *fascinans* tumultuoso en su «violento bramar», como dice Harnack. Pero lo ***augustum*** vive para él en el «sentimiento de distancia» frente a lo «extraño», en el que también tiembla débilmente para Marción, ennoblecido y como despertando desde una perspectiva completamente distinta, el sentimiento de lo ***tremendum***. Harnack dice de él, con razón[15]:

> Se da a conocer, aquí, un gran ***mysterium tremendum et fascinosum***. Que es para él, a un tiempo, luminoso y oscuro. Y se coloca ante ello en escalofriado y silencioso recogimiento.

14. Εἰ δέ τις ἀπαιτοίη τῆς θείας οὐσίας ἑρμηνείαιν τινὰ καὶ ὑπογραφὴν καὶ ἐξήγησιν, ἀμαθεῖς εἶναι τῆς τοιαύτης σοφίας οὐκ ἀρνησόμεθα... ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἀόριστον κατὰ τὴν φύσιν ἐπινοίᾳ τινὶ ῥημάτων διαληφθῆναι. ἐπεὶ οὖν κρεῖττόν ἐστι καὶ ὑψηλότερον τῆς ὀνομαστικῆς σημασίας τὸ Θεῖον [el traductor latino dice ***numen***] σιωπῇ τιμᾷν τὰ ὑπὲρ λόγον τε καὶ διάνοιαν μεμαθήκαμεν (p. 601).
15. A. von Harnack, *Marcion*, Leipzig, 1921, p. 38.

2

SONIDOS PRIMIGENIOS DE LO NUMINOSO

Los sentimientos, como estados de tensión anímica, se descargan en sonidos. Se comprende de suyo, por tanto, que el sentimiento de lo numinoso, una vez que ha irrumpido, se canalice mediante sonidos —y, en un primer momento, sólo mediante sonidos, no palabras—. Pero resulta improbable que haya inventado sonidos propios. Dada su analogía con otros sentimientos, lo que hizo fue, más bien, recurrir a los sonidos ya existentes para expresar terror, asombro, regocijo y demás afectos. Sin embargo, en determinados casos, llegó a asumir el uso exclusivo de sonidos surgidos en otro contexto. Por ejemplo, la interjección alemana *Hu!* es hoy en día, siempre y exclusivamente, expresión no de terror en general, sino de terror acompañado de un ligero espanto, es decir, de un terror numinoso. De la misma manera, en árabe coloquial, *hus* sirve como sonido para mandar callar[1], a la manera de nuestro *¡pst!*, mientras que el sonido hebreo correspondiente, *has*, aparece sólo en pasajes de carácter numinoso, por ejemplo: *Amós* 6, 10: «¡Silencio (*has*), pues el nombre de Yahvé no puede ser nombrado!». Y *Sofonías* 1, 7: «Silencio ante el señor Yahvé». Lo mismo *Habacuc* 2, 20. También en *Jueces* 3, 19, donde Eglón pide silencio (*has*) ante las esperadas palabras del profeta y de Dios. Compárese también *Amós* 8, 3: el espanto ante los asesinados y la cólera de Yahvé.

Tal vez haya otros casos semejantes. Cuando los derviches extáticos del islam ejecutan su *zikr*, rompen en exclamaciones como *Allah akbar*, que desembocan en un *hû* gimiente, de largo aliento. Es cierto que este *hû* se suele explicar, en términos racionales, como el pronombre árabe

1. Según me dice Baumgartner.

de tercera persona (*él*, es decir, Allah). Pero quien haya escuchado tales arrebatos, difícilmente podrá creer que se trate de pronombres. Más bien da la impresión de que este *hû* es el sonido en que se descarga el sentimiento numinoso.

Quizá haya que entender también desde aquí el término sánscrito *âshcarya*, varias veces aludido en *Lo santo*. A día de hoy, su etimología sigue resultando enigmática. ¿No se podría, acaso, explicar de manera muy sencilla? ¿No se compone de *âsh* y *carya*? *Carya* significa *agendum*, aquello que se hace o que debe ser hecho; *âsh*, por su parte, es un sonido primitivo para expresar lo *stupendum*, en el que el sonido largo y abierto que expresa asombro (*¡ah!*, *¡oh!*) se une al sonido silbante, que pretende en general expresar o producir un silencio atemorizado, como en *¡sst!*, *¡sht!*, *¡hush!*, *¡chit!*, *¡pst!*, *¡psht!* Un *âsh-carya*[2] no es por tanto, en sentido propio y primario, nada concebible. Ni siquiera es un «portento». Se trata, más bien, de «aquello ante lo cual uno debe hacer *âsh*, *âsh*». Si la interpretación es correcta, nos hallaríamos ante una palabra que nos permite captar el espanto primigenio de lo numinoso en su forma de expresión primera y originaria, esto es, anterior a toda explicación mediante la imagen, la representación objetiva o el concepto, en la forma pura en la que irrumpe como sonido bruto primigenio, portador de una fuerza originaria, sin conferir a su objeto nombre alguno, más allá de ser algo respecto de lo cual uno, involuntariamente, se ve precisado a emitir tales sonidos (una cosa que fuerza a exclamar *¡ah!* y *¡psh!*). Geldner ha tenido la amabilidad de atraer mi atención sobre un pasaje de la *Kena Upanishad* (4, 29), en el que descubro una confirmación excepcional de este planteamiento, y que vale a la vez como ejemplo del modo en que el sentimiento primigenio de lo numinoso se manifiesta en su forma auténtica y originaria, como sentimiento puro, anterior a todo concepto y a toda representación objetiva. Esta vieja upanishad, ingenua y bella, se propone ofrecer al discípulo una visión intuitiva de aquello frente a lo cual «todas las palabras retroceden». E intenta alcanzar este fin del mismo modo que nosotros, esto es, procurando suscitar en el discípulo, mediante analogía, la respuesta emotiva correspondiente. En la traducción de Geldner, el pasaje dice:

> Éste es el modo de representárselo intuitivamente [al Brahman]:
> Cuando han estallado rayos
> ¡Aah!

2. Para esta forma de composición, pueden verse fórmulas enteramente análogas, como *Â-kâra* y *Ahan-kâra*. Véase, sobre este punto, N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1916, p. 96, sobre el *manitu* de los indios.

Cuando esto ha hecho que se cerraran los ojos
¡Aah!
Hasta aquí por lo que respecta a la divinidad (*devatâ*).

¿Qué es, pues, la *devatâ*, es decir, el *brahman*? Se trata de un *âcaryam*. Es algo «frente a lo cual hay que exclamar *¡aaah!*». Y el aspecto numinoso de este *¡aaah!* difícilmente puede hacerse intuitivo y evocarse mediante una analogía mejor que la aquí ofrecida: el rayo. Lo inesperado y sorprendente, lo espectral-terrible, lo sobrepujante, lo enteramente grandioso, lo deslumbrante, lo aterrador y cautivador del rayo lindan ya con la impresión numinosa, y a menudo se identifican con ella. Y la sugerencia de Geldner me resulta tanto más importante cuanto, en ella, creo descubrir todo un nuevo campo de estudio y, a la vez, un nuevo método para intentar descifrar el viejo enigma del *Brahman**. Para este fin, el método especulativo viene demasiado grande, mientras que el método etimológico se queda corto. Nuestra propuesta consistiría en intentar redescubrir los *sentimientos* que suscitaba y concitaba originariamente el término, y en reproducirlos en uno mismo, para así aproximarse efectivamente al núcleo del problema. Para ello, resulta interesante el pasaje inmediatamente anterior al citado, *Kena*, 3, 15, que puede interpretarse como un esfuerzo por ilustrar lo que en sí mismo era ya una ilustración. En él, los *devas*** barruntan por primera vez *Brahman*. Y preguntan asombrados y, a la vez, sumamente ansiosos: *Kim idam yaksam?* Deussen traduce: «¿Qué clase de portento es esto?». Pero tal versión resulta demasiado suave. Sería más exacto, quizá: ¿qué clase de engendro (*Unding*) es esto? En el sentido en que esta palabra se usa coloquialmente: una cosa con la que uno no sabe cómo habérselas. «¡No tenemos nada con qué compararlo!». Y, al tiempo, que nos resulta inquietante. «Engendro» (*Unding*) se emplea, también, a veces, para nombrar un fantasma («Hemos visto un engendro»). Lo mismo puede decirse de *yaksa*. Originariamente, se trata de lo inquietante en el sentido de lo que desazona, la aparición espectral o, sin más, el fantasma. Y así es como se comporta el *Brahman* en este pasaje. Hace cosas propias de entidades espectrales o mágicas y, llegado el punto supremo de la acción, «desaparece» súbitamente, como un auténtico fantasma. ¡Tales son

* Alude Otto a las dificultades de la indología para intentar aclarar la etimología, el contenido semántico y las representaciones asociadas al término *Brahman*, utilizado en las Upanishad para designar a un dios personal creador (Brahmán) y, sobre todo, a lo divino como Absoluto (Brahman). (*N. del t.*)

** Los dioses celestes de la mitología védica, contrapuestos a los *asuras* o demonios. (*N. del t.*)

los sentimientos que se hallan al comienzo de la mística del *Brahman*! ¡Y que la acompañan en todo su recorrido! Quien no los siente ni conoce sólo puede, como mucho, reconstruir su esqueleto conceptual. Para la comprensión de la mística occidental vale lo mismo, *mutatis mutandis*.

Otro de esos sonidos primarios portadores de un sentimiento numinoso es, desde luego, la sílaba sagrada *om*. Tampoco ella designa concepto alguno. Como la partícula *âsh*, no es más que un sonido. No se trata de una palabra, ni siquiera de una sílaba. Pues la *m* que la cierra no es propiamente una *m*, sino sólo la resonancia nasalizada[3], tan larga como se quiera, de la *o-o-o*. No es, propiamente hablando, sino una especie de murmullo, que brota de manera refleja desde el interior en ciertos estados mágico-numinosos de conmoción profunda y constituye un modo de descarga emocional de perentoriedad casi fisiológica, que puede ser reproducido afectivamente por quien es capaz de sentir esos estados de hundimiento e inmersión en lo «absolutamente heterogéneo». En ello, el *om* coincide plenamente con otro sonido sánscrito análogo, *hum*, que también es un murmullo numinoso, y que tiene el mismo significado que el *om*, es decir, probablemente ninguno (véase, más abajo, lo que se dice respecto de *ua*).

Sería cometido de la historia de la religión y, al tiempo, de la psicología de la religión, revisar los innumerables nombres de dioses y demonios —quizá también las diferentes denominaciones de «fantasma», «alma», «espíritu»— para ver si no es cierto que algunos de ellos provienen de sonidos numinosos primigenios, con lo que serían paralelos del referido *âshcarya*. Por ejemplo, la apelación de Baco como *Euoios*. Parece que significa, únicamente, aquel frente al cual se grita *euoi* o, según Epifanio, *ua*[4].

3. Véase *Dhyânabindu-upanishad* 18: «Como gotas de aceite que caen viscosamente, como sonido de campanas que sigue resonando, así resuena sin sonido la cima del OM». Y también *Amritabindu-upanishad*, 24: «La sílaba sagrada, que suena tan sin sonido».

4. K. Müller plantea, en la revista de la Sociedad de Teología Académica (noviembre, 1921) la cuestión de si el nombre divino Jah, Jahû no habrá surgido también así originariamente. Puede invocar para ello el testimonio de Yalal-al-Dîn. Éste, en su *Diwan* 31, 8, dice: «¡No conozco ningún otro, además de Yahu!». Y se trata aquí, con seguridad, de «one of the most familiar darvish-cries», como añade el traductor en nota (p. 282), y quiere decir, según la traducción más corriente «¡Oh él!» y, según nuestra conjetura, simplemente «¡Oh Hu!». Nicholson añade entre paréntesis, sin argumentación alguna, como si se tratase de algo evidente de suyo, Yahvé (R. A. Nicholson, *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz*, Cambridge, 1898). Resulta improbable que de una forma como «Jahû» pueda surgir, por evolución fonética natural, el nombre Yahvé. Pero es, en cambio, comprensible que se intentara dar a la palabra Jahû, en sí misma carente de sentido, algún tipo de forma gramatical. Y para ello estaba a mano Yahvé. Eusebio nos ha transmitido la forma *Jeyo* (latín: *Jevo*) como nombre de un dios fenicio (*Praeparatio evangelica* 31).

Los encargados del culto a Yahvé eran, en época antigua, los *nebiim* y sus discípulos, esto es, comunidades semejantes a los derviches. ¿No podría ser, hablando completamente en serio, que *Jahû* fuera un antiguo grito derviche, que ha encontrado tanto en hebreo como en árabe su oportuna configuración e interpretación?

La sílaba *om* ha surgido a partir de *aum*. Con ella presenta una llamativa semejanza el *aun* semítico, que se conservó en hebreo y dio en él, más tarde, *awen*. *Aun* es un sonido de espanto numinoso y designa, como ha demostrado Mowinkel en sus estudios sobre los *Salmos* (Oslo, 1922), la magia perversa y la acción demónica, es decir, la atrocidad ante Yahvé, lo horripilante, lo numinoso en sentido negativo. De lo horrible a lo horripilante no hay, en la historia de la religión, más que un paso. Lo protonuminoso se eleva hasta convertirse en lo divino y desciende hasta lo diabólico-demoníaco. Expresiones que originariamente son neutrales frente a lo divino y lo diabólico, lo positivo y lo negativo, designando en un primer momento sólo el espanto numinoso primigenio, pueden designar más adelante ambas cosas, de la misma manera que *heilig* puede significar a la vez sagrado y perverso, o bien quedar fijadas en uno u otro sentido. Así es como el mismo murmullo numinoso primigenio puede convertirse en expresión de todo lo místico-solemne (*aum*) y, al tiempo, en denuesto de todo lo demoníaco y horripilante. Por lo demás, no es necesario suponer que los arios han tomado de los semitas el sonido numinoso originario, como tampoco éstos de aquéllos. Este extraño murmullo es tan natural y tan claramente adecuado al sentimiento correspondiente que ha podido ser inventado o, mejor, hallado de manera completamente independiente en diferentes lugares, lo mismo que *¡ah!*, *¡oh!*, *¡sst!*, *¡ha!*, etcétera.

3

LO «ABSOLUTAMENTE HETEROGÉNEO»

El conocimiento de lo «absolutamente heterogéneo» nos permite valorar dos afirmaciones que se repiten continuamente, pero que, con todo, son falsas.

1. La primera es que los «dioses» no son sino seres humanos concebidos en grado superlativo, y que el hombre ha creado al dios a su imagen y semejanza. Los intérpretes naturalistas de la religión invocan en este punto el testimonio del viejo Jenófanes, quien afirma al respecto: «Si los bueyes supieran pintar, pintarían a sus dioses como bueyes»*. Jenófanes tiene toda la razón. Eso es lo que se hace, cuando uno es un buey. Pero en la historia real de la religión las cosas han sucedido de manera completamente distinta. La evolución no ha partido aquí de lo conocido, lo seguro, lo confortable, sino de lo inquietante. Y este elemento inquietante, opuesto a todo lo humano, este elemento «absolutamente heterogéneo» es el fondo secreto sobre el que se sustenta todo lo racional, que trasluce a través de todo lo «antropomorfo». La auténtica Palas no es la aristócrata ateniense esculpida por Fidias, ni tampoco la atractiva muchacha de Mirón, sino el ser inquietante, semejante a un búho, que trasgueaba en la antigua acrópolis de Atenas, del cual Homero nos da todavía testimonio, medio a regañadientes, designándolo como γλαυκῶπις (la de los ojos zarcos). Y quien posee verdadera majestad no es ciertamente la esposa de Zeus, demasiado parecida a una matrona, sino la antigua βοῶπις, Hera de cabeza de vaca. Cuando las diosas y dioses griegos se hicieron demasiado nobles, de-

* Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (DK) 21 B 15. (*N. del t.*)

masiado atractivos y demasiado semejantes a los hombres, la fe en ellos no estaba ya en su apogeo, como habría que suponer desde la teoría naturalista, sino liquidada, para dejar paso a los dioses, completamente ajenos y completamente extraños, de Egipto, del Lejano Oriente y de cualquier otra parte —que eran nuevamente eso: remotos y «absolutamente heterogéneos».

«Homero merece ser expulsado de las competiciones»*, dijo, mucho antes de Platón, el misterioso Heráclito. ¿Por qué? Precisamente porque Homero y, con él, el mito que pasa a la poesía, la narración y el diálogo, introduce a los dioses en el ámbito de lo humano y, con ello, los des-diviniza. Y quien así habla no es sólo el moralista que hay dentro de Heráclito. De hecho, éste no era tan «moral». Más bien, manifiesta una fina sensibilidad hacia lo irracional, por ejemplo, cuando dice: «El Señor que detenta el oráculo de Delfos nada dice, ni nada oculta, sino indica por medio de signos»[1]. O cuando elogia la manía, el entusiasmo y a la Sibila de forma semejante a Platón: «La Sibila, que con su boca delirante profiere palabras no risibles y carentes de adornos y de ungüentos, alcanza con su voz miles de años. Pues un dios la impulsa»[2]. O, cuando dice: «Lo uno, lo únicamente sabio, quiere y a la vez no quiere ser nombrado con el nombre de Zeus»[3]. Y el propio Jenófanes afirma: «Un único dios, el supremo entre los dioses y los hombres, no semejante a los mortales ni en figura ni en pensamientos»[4]. Y Empédocles: «No es posible traerlo al alcance de nuestros ojos [...] Pues no luce una cabeza humana sobre sus miembros [...] sino que sólo es mente sagrada e *inefable*»[5]. Y Platón escribe a Dionisio (*Carta II*): «En torno al rey del universo gravitan todas las cosas, y todas existen por él. [...] Esto es lo que desea sondear el alma del hombre, y busca en sí y en sus *iguales*. [...] *Pero allí no hay nada* que baste. Y en el rey [...] nada hay, que sea igual a los demás» (312 e). Y el poeta Arato: «Yo te saludo, oh Padre, portento asombroso, solaz del hombre»[6].

Ni siquiera en el arte griego se impuso nunca completamente la presentación y representación de lo divino en forma humana. Al menos en la plasmación de los dioses tuvo siempre que dejar espacio a lo lejano al

* DK 22 B 42. (*N. del t.*)

1. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1906, vol. I, p. 75. [DK 22 B 93. (*N. del t.*)]
2. *Ibid.* [DK 22 B 92. (*N. del t.*)]
3. *Ibid.*, p. 67. [DK 22 B 32. (*N. del t.*)]
4. *Ibid.*, p. 50. [DK 21 B 23. (*N. del t.*)]
5. *Ibid.*, p. 212. [DK 31 B 133-134. (*N. del t.*)]
6. Cf. Clemente, *Log. pròs Hell.*, 7.

hombre, a lo ajeno al hombre. Lo mismo vale, en mayor medida, para el resto del mundo. Una recopilación de imágenes de dioses procedentes de todo el planeta dejaría en evidencia, por su fantasía, extrañeza y renovada capacidad para expresar lo enteramente chocante, a todos los museos contemporáneos de arte futurista. Y, si es cierto que los bueyes tienden a representarse a sus dioses como bueyes, parece como si los hombres, en sentido contrario, hubieran sentido un particular prurito por representar a sus dioses como toros y terneros, caballos, cocodrilos, elefantes, pájaros y peces (enteros o en parte); como seres intermedios, mezclados o fragmentarios; como extrañas figuras entrelazadas, simbólicas o de cualquier otro modo.

La respuesta naturalista a todo esto no deja de ser simple: tales cosas no serían sino persistencias de una antigua edad totémica, basada en el culto a los animales, las plantas, la naturaleza o el alma. También sobre este punto habría mucho que decir y que cuestionar. Pero, aun suponiendo que todo esto fuera cierto, semejante planteamiento no vendría más que a reproducir el problema de otra manera: ¿por qué persiste todo ello en las fases evolutivas superiores?, ¿cómo fue que todas estas cosas maravillosas y extrañas no desaparecieron sino que, antes bien, fueron ganando con el tiempo una especial fuerza de atracción sobre los espíritus, a la par que dejaban de ser entendidas según su sentido originario y la «teología» surgida entre tanto proyectaba sobre ellas todo tipo de interpretaciones sumamente falsas y artificiosas? Nuestra respuesta es que ello se debe precisamente a su extrañeza, a su carácter de enigma y misterio, a su condición de ser algo «extraño» y «absolutamente heterogéneo» —circunstancia que se espera, de suyo, en un ser que pretende ser un dios.

Y una última cuestión: ¿cómo es posible, por otra parte, que ya en estadios muy tempranos (por ejemplo, en los *Vedas*) se ponga de manifiesto un vivo desagrado frente a la producción de imágenes del dios? Tampoco aquí basta con remitir a la fuerza de la costumbre y al apego tradicional por lo heredado. Quizá el punto de partida histórico de esta resistencia es, en primer término, el temor reverencial a que, en virtud de la representación, el numen quede expuesto al influjo mágico. En concreto, tan pronto como se intentó visualizar y poseer al numen en un objeto en general y, más adelante, en un objeto figurativo, se planteó inmediatamente el riesgo —al que uno está expuesto de diferentes maneras— de someter al dios, en una imagen semejante, a la coerción mágica. Tal fue, probablemente, el origen de la repulsión que las formas de devoción más pura experimentan frente a toda representación en general. Pero bajo la cobertura y, a la vez, bajo el estímulo de un temor

semejante se desarrolló o, mejor, surgió un sentimiento de pavor todavía más profundo a representar mediante imágenes y metáforas de carácter humano y terreno lo que de extraño y especial hay en lo divino. Lo «absolutamente heterogéneo» se resistía a la expresión y la representación. Con razón afirma Leisegang[7]:

> A partir de los más antiguos monumentos y documentos de la prehistoria griega podemos colegir con cierta seguridad que, en ella, el ser humano se hallaba en aquel estadio de concepciones primitivas de la vida y el mundo en el que la naturaleza [¿?] y la divinidad se experimentan como algo extraño y casi opuesto a la propia esencia, que suscita ante todo miedo, horror y pavor reverencial y respecto del cual el hombre se siente separado como por un abismo infranqueable. En tanto la naturaleza [¿?] y la divinidad se representan como algo indeterminado, informe, que no cabe precisar más de cerca[8], se da curso libre al sentimiento religioso de dependencia respecto de fuerzas[9] insondables, secretas. Los profetas y maestros de los judíos insistían[10] una y otra vez en el carácter indeterminado de Yahvé[11], cuyo nombre ni siquiera podía pronunciarse, y al que no era posible contemplar sin pagar por ello con la muerte, persuadiendo al pueblo para que no hiciera imágenes o representaciones del Altísimo. Y esto es algo que puede haber contribuido no poco a mantener siempre vivo y susceptible de desarrollarse el sentimiento religioso fundamental[12] de dependencia[13].

2. Esto nos lleva a la segunda cuestión de la que queríamos hablar, a saber, la valoración y mejor comprensión de lo que se ha dado en lla-

7. H. Leisegang, *Der heilige Geist*, vol. I, Leipzig, 1919, p. 240.
8. Todas estas expresiones resultan insuficientes como expresión del numen y de lo *numinoso*.
9. No se trata aquí simplemente de algo «primitivo», sino de la religión misma.
10. No es que insistieran en el carácter numinoso de Yahvé, simplemente lo presuponían, como algo evidente para el sentimiento.
11. ¡Que no debe confundirse con una carencia o una confusión del sentimiento!
12. Si lo es, no puede ser algo primitivo, sino un elemento esencial de la cosa misma, con cuya desaparición desaparece también la propia religión.
13. En la página 187, Leisegang cita también a Heráclito y le declara racionalista, lo cual le obliga a considerar que los pasajes que nosotros acabamos de citar tienen un carácter «irónico». ¡En modo alguno!: son de una seriedad sagrada. Si Heráclito desprecia las formas inferiores, coribánticas, de *manía* es porque reverencia un tipo superior de *manía*, como Platón. «Pues sacrílega es la iniciación en lo que pasa entre los hombres por misterios», afirma él mismo (DK 22 B 14). Y si considera que esta iniciación es sacrílega es porque entiende que la cosa misma es sagrada. Por lo demás, el hecho de que declare que «el alma seca» es la más sabia viene a probar exactamente lo contrario de lo que dice Leisegang. Pues sólo el alma seca, esto es, libre del delirio de los sentidos y de las pasiones, es capaz de la forma superior de *manía*, como el propio Leisegang prueba de forma evidente a propósito de los estoicos y de Filón.

mar θεολογία ἀποφατική, *theologia negativa*, en concreto, a la peculiar afirmación de muchas personas de elevada espiritualidad, según la cual de lo divino sólo se puede hablar en general por medio de negaciones, o también, «que carece de nombres», que es lo anónimo, que está libre de todo predicado o, simplemente, que debe definirse como «lo puramente ente en general», o «lo que está más allá del ser» o incluso la «nada». «Ni así, ni así», dice una vieja upanishad. No pretendemos, en modo alguno, dar aquí la palabra a esa *theologia negativa*. Antes bien, afirmamos que cuando estos balbucientes estallidos de sentimiento caen en manos de dogmáticos o de sofistas, surgen de ellos monstruosidades tales que cortan el aliento de cualquier religión. En tales casos, la verdadera devoción se siente con toda razón obligada a alzarse contra ellas de forma apasionada, como en el caso de la lucha de Râmânuja* contra Shankara**. Pero lo que pretendemos aquí es, en todo caso, identificar e intentar comprender los impulsos que pueden dar lugar a semejantes profesiones. Y cuando se los toma por lo que son en su forma auténtica, a saber, indicadores de determinadas tendencias, radicalmente necesarias, del sentimiento religioso, resulta comprensible que sean precisamente los piadosos quienes puedan afirmar que la *theologia negativa* sea la más alta de todas.

El verdadero estado de cosas se expresa de manera fulgurante en un pasaje de otra vieja upanishad, *Kena*, 1, 3:

Anyad evâ tad viditât
Atho avidithad adhi.
(Distinto es «Ello» de [todo] lo cognoscible
Y también más allá de [todo] lo incognoscible.)

En principio, esta afirmación parece incluso más radical que la previamente aducida «Ni así, ni así». Pues viene a decir: «No sólo no así, como todo lo que se sabe, sino tampoco así, como todo aquello de lo que nadie sabe». Pero —podríamos proseguir, continuando el sentido—,

* Râmânuja (1017-¿1137? n.e.), filósofo hindú del período postclásico, es el iniciador, dentro del vedânta, de la doctrina denominada *Vishishtâdvaita* («monismo cualificado») que defiende la realidad de todos los seres y cosas como modos (*prakâra*) de Dios. (*N. del t.*)

** Shankara (788-820 n.e.), principal teórico del vedânta advaita, iniciado por Gaudapâda. Esta doctrina sostiene el carácter puramente apariencial (*Mâyâ*) de la pluralidad del mundo exterior y de la propia conciencia. Su lectura acosmista de los principales textos de la tradición vedânta (*Upanishad*, *Bhagavad Gîta*, *Brahma-sûtras*) fue duramente atacada por Râmânuja. Véanse en esta misma Editorial las traducciones de los comentarios (*bhâshya*) de Shankara a todas las obras citadas, en edición de C. Martín. (*N. del t.*)

precisamente por ello no es una nulidad, sino *anyad evâ*. Absolutamente otro; y en tanto que absolutamente heterogéneo, al tiempo *adhi*, es decir, «muy por encima»[14].

No parece incorrecto ver aquí un efecto del mismo impulso afectivo que se expresa en el mandamiento «No harás de mí representación alguna ni imagen alguna». ¿Acaso no está contenida realmente la raíz de toda *theologia negativa* en este mandamiento? Yalâl ad-Dîn Rûmî* afirma, en cambio:

Me preguntas por el sentido del muy No.
Sólo el No te conduce a la zaga del ser.
Y si lo negativo te parece aire vano,
te trae, con todo, un perfume de lo positivo[15].

3. Desde la noción de *anyad evâ* se arroja alguna luz sobre ciertas especulaciones, de apariencia extraña, de nuestra propia teología clásica, en concreto sobre la *simplicitas Dei*. Ciertamente, esta doctrina no se desarrolla exclusivamente desde la idea de lo «absolutamente heterogéneo», pero sí está bajo su influjo, al establecer un claro contraste entre lo divino y cualquier cosa mundana, y también por el modo en que queda definido todo ser mundano. Todo ser mundano, en efecto, es siempre algún tipo de multiplicidad de partes o atributos. Dios, en cambio, ni es así ni puede ser pensado de tal manera. El sentimiento religioso se opone vivamente a ello, incluso en el plano de la emoción inmediata, no

14. Para la polémica entre Râmânuja y Shankara, que resulta enormemente instructiva para conocer los impulsos que están en la base de la formación de la idea de dios, véase R. Otto, *Siddhanta des Ramanuja*, Tübingen, [2]1923. Shankara yerra de tres maneras contra la autoridad que él mismo invoca, la vieja y venerable teología de las Upanishad: en primer lugar, porque transforma el primitivo carácter oracular de las Upanishad en un racionalismo masivo, demostrativo y, como nuestros filósofos del idealismo trascendental, invoca la mística antigua pero intenta, al tiempo, superar sus resultados en la teoría del conocimiento y la lógica. En segundo lugar, porque intenta aplastar el elemento personal de la especulación, vivo ya como mínimo desde los tiempos de la *Bhagavad Gîta* y seguramente también desde mucho antes, reduciéndolo a la apariencia de *Mâyâ* y de *aparâ vidyâ*, en lugar de establecerlo como polo opuesto, pero equivalente, de lo suprapersonal. Pero quizá más grave que estos dos errores es el tercero, pues practica la *theologia negativa* como racionalista y sofista, no como místico, con lo cual mata lo *anyad evâ*, lo «absolutamente heterogéneo» en Brahman. Su Brahman no es, así, un *âshcaryam*, sino una monstruosidad lógica, reproche que también cabe hacer a sus colegas occidentales, en lo referente a los abismos de la especulación trinitaria. Véase *Siddhanta des Ramanuja*, pp. 32-40.

* Yalâl ad-Dîn Rûmî (siglo XIII): sufí, de la orden de los maulawîs, está considerado el mayor poeta místico en lengua persa.

15. Fr. Rosen, *Mesnevi*, München, 1913, p. 22.

recorrida todavía por la reflexión. El juicio «No es posible que Dios sea así» puede obtenerse incluso desde la psicología experimental, dejando que sea nuestro propio sentimiento de lo que es verdad en términos metafísico-religiosos el que sentencie, y experimentado su vivo y rotundo rechazo. Cuando sobreviene la reflexión, ésta cristaliza de la siguiente manera: «Dios no puede ser así. No puede ser algo complejo, resultado de la composición de partes o atributos. Pues tal cosa contradiría su carâcter absoluto, le privaría de su incondicionalidad y lo sometería a una condición, a saber, la composición a partir de lo múltiple». Pero tal consideración no es sino un intento de elucidar el propio sentimiento de lo que es verdad en religión, desde y para sí mismo, y resulta en cualquier caso insuficiente, pues no hace justicia al propio sentimiento, ni tampoco lo elimina o lo agota.

Esta confesión afectiva inmediata de *simplicitas* está ya contenida en la frase de la *Upanishad*, que en sí misma es meramente negativa: «No es ni así, ni así». Pues ella no sólo excluye predicados, sino también, justamente, la multiplicidad de la predicabilidad, implicando así la simplicidad absoluta. Y está también contenida, desde luego, en el principio de la *Chândogya-Upanishad* que se considera el principio originario y fundamental de la teología hindú: *Ekam evâ advitîyam* (Uno sólo, sin dualidad). Desde luego, Râmânuja se equivoca al pretender interpretar esta proposición como si se tratara sólo de la exclusión de un segundo absoluto, *junto a* Brahman. La vieja proposición aspira también a la exclusión de toda dualidad, esto es, de toda multiplicidad, en el propio Brahman. Pero tal confesión está ya oculta en las palabras de la Escritura «Yo soy el que soy». Pues, ¿qué significan estas palabras, si bien se mira? Se limitan a repetir lo definido en la definición. Es decir, el sujeto sólo puede definirse por sí mismo, por consiguiente, por nada más. Y esto significa que él mismo es «lo absolutamente heterogéneo». Su sentido se articula como sigue: 1) yo no caigo bajo conceptos o predicados que puedan ser abstraídos de cualquier otra parte; 2) no caigo bajo conceptos o predicados que puedan ser, en general, nombrados; 3) según mi esencia, no caigo bajo ningún concepto o predicado. Esto, a su vez, incluye: Mi esencia es «sólo una» en sí, es incapaz de toda abstracción o separación conceptual, y refractaria a ello, es *advitiyam* (sin segundo, simpar), *nirvisescham* (desprovisto de características). Expresado de forma positiva: Dios es absolutamente «simple» porque es lo «absolutamente heterogéneo». Y así es como surge la «doctrina» de la *simplicitas Dei*, con sus «doctrinas» complementarias de que Dios carece de todo accidente (*sad evâ*, τὸ ὄν, *esse purum ac simplex*) o que en Él los accidentes son idénticos entre sí, que su voluntad es lo mismo que su conocimiento y viceversa, y que todos los accidentes

son idénticos con el *esse*, y el *esse* con el *existere*, doctrinas que, tomadas en serio como teoría, generan toda una «armonía celestial» de imposibilidades lógicas, pero que son plenamente legítimas como indicadores del sentimiento religioso[16].

4. Pero podemos ir todavía más lejos. El *anyad evâ* arroja también luz sobre una doctrina todavía más extraña y, para la mayoría, escandalosa: el panteísmo, según el cual Dios es el *esse* de las cosas mismas, o también el ser en general. Estos planteamientos resultan más visibles en la teología india que en la occidental[17], pero también en ésta son perceptibles. No afirmamos que dicha doctrina haya surgido exclusivamente a partir del principio de lo «absolutamente heterogéneo», pero sí que también ella está bajo su influjo, pues sólo desde él adquiere todo su relieve y su luz interna. Digamos, pues, de manera provisional: la fórmula que afirma que Dios es el ser de las cosas mismas o el ser en general pretende despojar de todo límite a la relación entre Dios y el mundo (que para el entendimiento resulta directamente inaprehensible), contraponiéndola a cualquier relación mundana, al espacio/tiempo, al número/medida y también, finalmente, a las categorías de relación de nuestro propio entendimiento*. Tal «relación primigenia», trascendente y «absolutamente heterogénea», sólo puede expresarse, en verdad, de forma negativa, por ejemplo en una fórmula como: «Dios es aquello sin lo cual ninguna cosa puede ser ni tampoco, siquiera, ser pensada». En las relaciones mundanas, esta fórmula, que debe ser puramente *negativa*, puede recibir un contenido positivo ya sea mediante la categoría de causa y efecto o mediante la categoría de substancia y accidente. Pero Dios es «absolutamente heterogéneo». La doctrina misma de Dios como *esse* de todas las cosas no es sino un intento (imposible) de trascender *positivamente* nuestras categorías, esto es, de completar la fórmula puramente negativa de la «relación primigenia» trascendente, es decir, de sacar el *anyad evâ* de la oscuridad irrevocable del sentimiento místico, «resolviendo» este último conceptualmente. Y esto es, justamente, lo que en ella hay de falso y, a la vez, de rico en consecuencias.

16. Cf. *Siddhanta des Ramanuja*, p. 80.

17. Véase en mi obra *Vischnu-Nârâyana*, Jena, ²1922, el fragmento titulado «Theologie», p. 120.

* Otto alude aquí a los conceptos puros del entendimiento (categorías) que, según la filosofía trascendental kantiana, se vinculan como modos de la síntesis a las diferentes formas que admite el juicio atendiendo a la relación entre sus partes: substancia/accidente, causa/efecto y comunidad. (*N. del t.*)

Vamos a tratar de exponer con más exactitud lo aquí anticipado. Pero, para ello, conviene por una vez prestar seriamente atención al «maestro interior», al juicio inmediato que surge del sentimiento religioso de verdad, que uno puede percibir dentro de sí en una «conciencia»[18] religiosa (por ejemplo, al modo en que Agustín, al final de las *Confesiones*, le consulta internamente sus principios, percibiéndolos por una especie de «oído interior»). Al hacerlo, se impone reconocer inmediatamente que para el sentimiento religioso es de todo punto imposible pensar a Dios como una «cosa» entre otras «cosas», susceptible de formar junto a ellas una serie numerable. Y esto valdría incluso si se tratara del primer miembro de esa serie. Así pues, también en este respecto, y precisamente en él, es «absolutamente heterogéneo». Y no basta con decir que es la cosa originaria, el espíritu originario, la persona originaria, cuya relación con las restantes puede, en tal caso, pensarse sencillamente dentro de la categoría racional de «causa». También entonces seguiría siendo una cosa entre cosas y un miembro de la serie. Tal dificultad es, justamente, la que se propone superar la doctrina mencionada. Precisamente por ello es, a la vez, una consecuencia extrema del *anyad evâ*, como veremos con más claridad si logramos explicitar el orden de dichas consecuencias. A saber:

a) A todas las cosas del mundo les es propio el estar sometidas a la determinabilidad mediante las formas de la intuición, espacio y tiempo; luego, a la determinabilidad mediante el número; finalmente, a la determinabilidad mediante las categorías de relación del entendimiento (por ejemplo, siguiendo la división tripartita establecida por Kant al respecto). Pues bien, la noción de lo «absolutamente heterogéneo» introduce aquí una negación creciente, cuyos inicios comparte también la forma más elemental de teísmo (que, con todo, se queda en este primer grado sin explicar por qué se detiene ahí). Ya el teísmo más simple niega respecto de Dios la determinación mundana según las formas de nuestra intuición, es decir, espacio y tiempo. Ya él afirma: Dios no es espacio ni tiempo. Esto quiere decir que el teísmo simple ya profesa una primera *theologia negativa*. Pues lo que viene a decir con ello es, en realidad: Dios no es nunca ni en ninguna parte.

b) Pero el teísmo simple persiste (como Kant) en la determinabilidad de lo divino por el número y las categorías de la relación. Pues contar hasta *uno* no deja de ser *contar*. Y cuando pienso a Dios como *causa*, aplico a Dios una categoría del entendimiento. Con todo, es manifiesto

18. Hay gente, incluso teólogos, que afirman no poseer tal cosa.

que el *anyad evâ* que rechaza las formas intuitivas del espacio y tiempo en el teísmo ingenuo, es el mismo que tantea nuevas posibilidades en espíritus más hondos. En primer lugar, rechazando la determinabilidad mediante el número: «Dios no está sometido a la medida y al número», dice Plotino[19]. Y lo mismo afirma Lutero. Así pues, desde esta perspectiva —y conviene dejar claro este punto— se equivocan no sólo los politeístas, sino también los monoteístas. Pues ambos *cuentan*: los unos, hasta *x*; los otros, hasta 1. En este sentido, la palabra «monoteísmo» no tiene otro valor que excluir el error del politeísmo. Carece, en cambio, del valor de una auténtica atribución positiva.

c) Por último, supone un paso más hacia la expresión plena del *anyad evâ* el rechazo de la determinabilidad mediante las categorías de la relación y, con ello, el rechazo de la aplicación de la relatividad causal en referencia a lo divino. Éste no sólo trasciende espacio y tiempo, no sólo número y medida, sino también todas las categorías del entendimiento. Sólo persiste esa «relación primigenia» que no puede ser captada por ninguna categoría[20]. Tal punto constituye, cuando menos, el sentido concomitante de la «doctrina» según la cual Dios es el ser mismo de las cosas. Pues esta doctrina es también esencialmente excluyente. Excluye en primer lugar, claro es —comenzando desde arriba—, la relación categorial de causalidad; y con ello la posibilidad de conferir sentido a la relación primordial trascendente mediante categorías del entendimiento; luego, la numerabilidad; y por último, la delimitación

19. Véase la fórmula: Dios es ἓν καὶ πᾶν (uno y todo). Adviértase que no dice ἓν καὶ πολύ (a la vez único y múltiple). Antes bien, el ἓν excluye la multiplicidad, y el πᾶν excluye la unicidad (es decir, que Dios no es un individuo numerable). Por lo demás, este ἓν que excluye aquí, en primer lugar, la multiplicidad en sentido numérico, esto es, la multitud de sujetos, excluye también, acto seguido, la multiplicidad cualitativa y, con ello, la *simplicitas*.

20. Incluso en el caso de que se vuelva a denominar a esto *causa prima*. Pues se trata de una causa *super omnem causam, superior omni narratione, super omne nomen* (i.e. por encima de toda categorización y de toda categoría). Así se expresa Teodorico de Freiberg, *De intell. et intellig.* 1, 4, p. 126. Y Agustín dice: «[...] *quaedam summa res est; si tamen res dici debet et non rerum omnium causa; si tamen et causa! Non enim facile potest inveniri nomen quod tantae excellentiae conveniat*» (Es una cierta cosa suma. Si es que cabe denominar cosa a lo que es causa de todas las cosas. ¡Y eso si cabe hablar de causa! Pues, ciertamente, no es fácil descubrir un nombre que convega a tanta excelencia) (*De doctr. chr.* 1, 4). Cuán portentoso era lo que se tenía en mente al hablar de *esse* se pone de manifiesto, por ejemplo, en el *Liber de causis*: «*Esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam*» (El ser está por encima del sentido, y por encima del alma y por encima de la inteligencia). ¡Esto es casi un himno! ¡Qué poco sentido tendrían todas estas afirmaciones aplicadas a lo que hoy en día denominamos «ser»!

espacio-temporal. Su sentido es: Dios es demasiado grande y demasiado heterogéneo para tales encasillamientos.

Con todo, salta a la vista el error de tal doctrina: es análogo al cometido por el monoteísmo, en el segundo nivel. Allí, el valor de éste consistía puramente en la exclusión de un error. En cambio, carecía de todo valor cuando se postulaba como afirmación positiva. Pues bien, exactamente lo mismo ocurre aquí.

Pèro tal error se torna completamente craso cuando la especulación, tras excluir la categoría de causa, declara que Dios es sólo la ***substancia*** de todas las cosas (lo cual no es, desde luego, el sentido de la afirmación de nuestros místicos antiguos, cuando toman a Dios por el *esse* de todas las cosas o por el *ser* en general). Tal es el error de Spinoza. Su sustitución dogmática, en el marco negativo de la relación originaria trascendente, de la segunda categoría de relación por la primera, es decir, de la de causa/efecto por la de substancia/accidente, equivale a dejar al diablo para irse con Belcebú —y ello de la manera más tosca—. No era esto de lo que se trataba, sino del rechazo, no ya de espacio y tiempo, o de medida y número, sino también de toda determinabilidad mediante categorías del entendimiento, por consiguiente también mediante la categoría de substancia y accidente, en lo que respecta a lo ***absolutamente heterogéneo***. Confundir tales planteamientos superiores con el panteísmo sólo es posible en quien ha perdido toda noción de las cosas mismas. Por lo demás, lo que Spinoza enseña no es panteísmo, sino teopantismo, que es algo diametralmente opuesto al panteísmo[21].

21. Sobre panteísmo, teísmo y teopantismo, véase *Vischnu-Nârâyana*, libro II, introducción, p. 85.

4

LO «ABSOLUTAMENTE HETEROGÉNEO» Y LO ABSOLUTO

1. Nos hemos referido a una serie de especulaciones, de apariencia extraña, sobre lo divino: la referida a la absoluta *simplicitas Dei*, la que sostiene que Dios está por encima de todas las categorías, la que se enuncia como *in Deo non cadere accidens* (Dios no tiene accidentes), y la que afirma que es ser puro, y ser sin más. En teología, tales especulaciones aparecen cuando se pretende exponer conceptualmente, de forma racional, la idea de absolutez y de un ser absoluto, distinto en cuanto tal de todo ente relativo y determinado. Hemos dicho, además, que sobre tales especulaciones en torno a lo absoluto se proyecta la sombra de los motivos de lo «absolutamente heterogéneo» puramente numinoso, el *anyad evâ* —y que, éstos, como tales, son todavía completamente independientes de la especulación en torno a la absolutez, y operan ya incluso allí donde las ideas de absolutez no han sido todavía concebidas—. Por lo general, estos últimos motivos están demasiado ocultos en la especulación teológica, y sólo se manifiestan con fuerza allí donde el pensador se propone pasar de la frialdad de los conceptos a la expresión viva de sus sentimientos más íntimos. Es entonces cuando lo «absolutamente heterogéneo» suele brotar e irrumpir de nuevo con fuerza, por ejemplo en el encomio, el himno y la oración. Surge de nuevo entonces, en su originalidad, algo que existía ya con anterioridad a toda especulación. Hemos visto cómo en el universo de la sensibilidad india antigua no fueron las especulaciones en torno al carácter absoluto del Brahman las que condujeron al reconocimiento de su carácter como *âshcaryam*, como portento inexpresable, como «absolutamente heterogéneo», sino que todo esto precedió a dichas especulaciones. Los posteriores intentos especulativos para presentarlo como mero y puro ente, como unidad carente de partes y predicados y, a la vez, para probar todo esto desde

una consideración puramente racional, como sucedió en la escuela de Shankara, acabaron por expulsar el sutil elemento originario. El lugar del portento inefable fue ocupado por un árido engendro racional. Para reencontrarse con aquél es preciso volver a los pasajes realmente antiguos de las Upanishad, que más tarde quedaron despojados de toda su savia, al ser empleados como cantera de citas con las que corroborar heladas especulaciones en torno al *Nirguna-brahman*, carente de toda determinación. Lo que se consiguió, en cualquier caso, no fue privarle del carácter de *mirum*, sino revestirlo racionalmente. Pero repárese en el tono solemne de, por ejemplo, *Kena* 2, 11:

Sólo lo conoce quien no lo conoce.
Quien lo conoce, no lo conoce.
Aquel en quien despierta, lo sabe.

O *Taittirîya* 2, 4:

Ante él, las palabras retornan,
y también el entendimiento, sin encontrarlo.
Quien conoce la dicha de este Brahman
no teme ni ahora ni nunca.

Y *Mahâ-Nârâyana*, 1, 16:

El Gandharva*, conocedor de lo eterno,
conocía su esencia, oculta y misteriosa.

Y *Kathaka*, 2, 12:

El anciano difícil de observar, secreto,
profundamente escondido en la cavidad [del corazón].

Y también 2, 23; 5, 14; 6, 2:

Como placer supremo inexpresable.

Pero, a la vez:

* En la mitología védica, los Gandharva son seres celestes, moradores de las regiones interplanetarias. Su principal cometido es extraer de la hierba suprema (*Soma*) el jugo del que se alimentan los dioses (cf. Alfred Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, vol. I, cap. 4, parte 1). Son también los músicos celestes en los banquetes de los dioses.

Es un gran terror, un relámpago que cae.

(Compárese con esto el *contremui amore et horrore*, de Agustín.)

Y también *Maitrâyana* 5, 1, y 17 y 19. Y el pasaje *Brihadâranyaka* 3, 7, 3, que recuerda sorprendentemente lo que dice Agustín en el libro X de las *Confesiones*. El versículo final (23) del séptimo *brâhmana* podría figurar también en la obra de Agustín: «Lo que es distinto de él está lleno de dolor».

Y hay que remitir también al «magno portento» de 5, 4 y a su «naturaleza enigmática» de la que se habla en *Tejobindu* 9-11 y en *Kaivalya* 6: «El señor portentoso, pleno de espíritu y delicia».

Estos pasajes, cuando nombran al «más secreto de todos», no se refieren a las secas paradojas lógicas que entraña el puro concepto del Absoluto, y que sólo pueden ser fastidio para el pensamiento, no asombro para la vida. E invocarlos en defensa de paradojas aritméticas significa maltratarlos, como también es maltratar el carácter profundo e inefable de la idea cristiana de Dios (*ineptum ergo credibile*) invocarlo en provecho de la doctrina de la doble naturaleza o de las tres personas.

Estos pasajes sobre lo «absolutamente heterogéneo» resultan especialmente impresionantes cuando vienen a la vez impregnados de su carácter *fascinans*. Éste no es otra cosa que el propio momento de lo «absolutamente heterogéneo», pero en cuanto beatificante, esto es, como capaz de proporcionar una beatitud o una dicha completamente distinta de todo lo pensable y todo lo decible, que no sólo es *adhi*, es decir, superior y completamente distinta de todo, sino que, en cuanto *valor*, tanto en sí como para nosotros, es cualitativa y cuantitativamente distinta de cualquier otra cosa valiosa. Este *fascinans* se deja sentir en aquellos pasajes que, aparentemente, dan la impresión de ensalzar exclusivamente el puro *anyad evâ*, el puro *aliud valde*. Y se halla en ellos precisamente porque lo que hacen estos pasajes es *ensalzar*, porque se ofrecen como efusiones de un sentimiento de alabanza, no como principios dogmáticos.

2. Citaremos a continuación un pasaje de una obra bastante posterior, instructivo para todo lo que llevamos dicho: tanto por reflejar las dos series de motivos como por ilustrar el peligro de solapamiento de los motivos originales bajo los motivos de la especulación racional en torno a la absolutez; tanto por contener un eco claro de los primeros motivos como por mostrar la relación del *anyad evâ* con el *fascinans* y la presencia inmediata del segundo en el primero. El *Brihad-Brahmasamhitâ* dice:

Incluso para los que anhelan la salvación, el Brahman resulta incomprensible para el entendimiento.
Es portentoso (*ashcâryam*) precisamente porque no pertenece a ninguna clase de las cosas visibles (es decir, de las cosas del mundo).
Es en sí mismo sin determinación ni determinabilidad alguna (mediante género y predicados genéricos).
Y no obstante, puesto que no puede ser sin su género propio (*genus*), tampoco puede existir «sin determinación»,
Puesto que en razón de su género propio es distinto de otros debido a su diferencia de esencia.
Por ello su conocimiento es un portento (*ashcâryam*) para el que habla y el que comprende.
Así pues, conociéndolo en su propio yo (sin comprensión y sin concepto),
Ambos guardan al respecto un silencio completo, ¡un silencio santo!
Así diga el que es sabio, y no añada palabra alguna.
Pero quien lo ha gustado como suma de todos los sentimientos santos,
Pierde todo gusto en todas las cosas aparentes, que se corrompen en un momento[1].

Puede verse cómo aquí, al comienzo, aparece todavía el antiguo saber acerca del *ahscâryam*, del portento indescriptible, «ante el cual las palabras retroceden y al que nunca comprende ningún entendimiento». Pero luego sigue la especulación seca, que es también aquí un intento de especular sobre la absolutez, y que pretende elucidar por qué es *ashcâryam*. Y responde diciendo que lo es porque, para nosotros, implica una antinomia lógica: por un lado, está fuera de todo género y es por ello lo ἄπειρον, lo indeterminado: pero por otro lado, en la medida justamente en que es lo que es, y por ende distinto de lo que no es, es «según su propia especie» y, por tanto, tiene determinación específica. Por ello, su conocimiento resulta efectivamente un «portento». El portento del Brahman, el *yaksha* y el *gandharva* queda así transformado en el portento, en verdad aburrido, de una antinomia lógica. Con todo, esto sólo es teología erudita, y tras ella irrumpe de nuevo el sentimiento auténtico: «Así pues, conociéndolo sin comprensión y sin concepto (es decir, en el sentimiento puro, en la medida en que uno llega a sentirlo interiormente en la oculta profundidad portentosa del *âtman*), guardan silencio». Y este silencio no es sólo el enmudecer propio del estupor admirado ante lo inefable en general, sino a la vez silencio *beatífico*. Pues lo inefable es inefablemente beatificante, es *fascinans*. Y precisamente su *fascinans* es lo inefable. Pues lo beatífico está tan pleno de contenido y tiene tanto

1. *Vischnu-Nârâyana*, Jena, [2]1922, p. 127.

poder sobre el ánimo que, desde este momento, despoja de valor a todos los demás valores. Ahora bien, aquello en lo que consiste, su contenido, sólo se puede sentir, no decir. Por ello, el sabio no intenta añadir palabra alguna.

3. Así pues, este ejemplo tomado de la historia de las religiones (al que sería fácil añadir otros), confirma también lo dicho en *Lo santo* sobre la esquematización del momento numinoso del *mirum* (lo mirífico) mediante el momento del *absoluto**. Se trata de elementos en contacto. Y es por ello por lo que, entremezclándose ingenuamente, se comunican sus respectivas fraseologías.

* Cf. *Lo santo*, p. 188: «El momento mirífico queda esquematizado por la perfección absoluta de todos los predicados racionales que se atribuyen a la divinidad». Las nociones de «esquema» y «esquematización» tienen en Otto un valor técnico, que remite al uso kantiano del término: para Otto, lo numinoso es un «sentimiento puro» en el sentido en que Kant habla de «conceptos puros» (cf. *Lo santo*, p. 156). Para Kant, como es sabido, la aplicación de los conceptos puros a la experiencia sensible requiere la mediación de «esquemas». Otto recurre a un planteamiento paralelo, señalando que «cuando en la evolución religiosa los elementos racionales se juntan con los irracionales conforme a principios a priori, los primeros sirven de esquema a los segundos» (p. 188). Detrás de esta peculiar lectura de la filosofía kantiana vuelve a estar Fries. (*N. del t.*)

5

LO «ABSOLUTAMENTE HETEROGÉNEO» EN AGUSTÍN*

El universo afectivo indio nos resulta remoto y ajeno. Pero todas estas circunstancias reaparecen, de forma mucho más familiar, en las vivencias de Agustín. En *Confesiones* IV, 26 nos cuenta que, a los veinte años, estudió el libro de Aristóteles sobre las *Categorías* en un vano y falso afán por colocar al propio Dios bajo tales categorías, comprendiendo finalmente que éstas no bastan para tal fin. Y en el libro VII, 10 nos relata su vivencia más profunda, esto es, el ingreso en lo más interior de sí para descubrir allí lo «completamente otro», la luz inconmutable, elevada «sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente. Y no sólo elevada, no sólo mayor que el espíritu y que toda la luz terrena, como si se tratase solamente de una luz más luminosa y brillante, sino *aliud, aliud valde ab istis omnibus*» (algo distinto, enormemente distinto de todas estas cosas). Y se descubre a sí mismo *longe a te in regione dissimilitudinis* (lejos de ti en la región de la desemejanza), estremecido «de amor y de horror», y advierte que ese *aliud valde* hace que la propia alma «*se contraiga* como una telaraña rota». Tales vivencias se repiten sobre todo cuando, tras los trabajos del día, Agustín entra en el sosiego del recogimiento, especialmente en la hora solemne del último encuentro con Mónica. Aquí, ese *aliud valde* se presenta en su alma acompañado por el *fascinans* de lo «absolutamente heterogéneo», por la paz beatífica que está por encima de toda razón (IX, 10). Hablan y se interrogan en común por la vida beatífica de los santos de Dios, vida que «ningún ojo ve, ningún oído capta, y a la que no puede elevarse corazón humano alguno». Y mientras «su boca sedienta suspira por ese caudal celestial», éste les es otorgado: elevándose por

* El presente ensayo debe leerse en conexión con el capítulo de *Lo santo* titulado «Lo numinoso en Lutero», en el que se alude a él (pp. 135-136). (*N. del t.*)

encima de todo lo que, en la tierra o en el cielo, es capaz de alegrar un corazón humano, alcanzan «el reino de la plenitud inmarcesible, en el que Tú apacientas a Israel eternamente con el pasto de la verdad». Y de repente, mientras todavía hablan y suspiran por ella, «llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón». Pero qué sea esta dicha, es algo que no puede decir. Todo aquello que pueden comunicar los sentidos, que puede quedar contenido en representaciones terrenas, mundanas o celestes, e incluso todas aquellas semejanzas que puede proporcionar el alma misma o configurar la imaginación, expresar cualquier palabra o signo, anunciar la lengua del hombre, la voz angélica o el eco de las nubes (la voz celeste procedente de las nubes), debe *callar*. Y sólo Él mismo, en tanto que absolutamente heterogéneo de todas estas cosas, ha de hablar y tocar el alma por sí mismo. Sólo queda en pie el puro ideograma: «la región de la plenitud eterna, en la que Tú apacientas a Israel eternamente con el pasto de la verdad».

Pero es en los capítulos del libro X donde de manera más impresionante se expresa este *omnino aliud* y su componente beatífico. Agustín ya lo posee. Pero, ahora, lo que quiere es aclarar qué es, decírselo a sí mismo. Intenta aproximarse a Él mediante imágenes y comparaciones. Pero aquél siempre se sustrae a su expresión. Su conciencia da fe de que «yo te amo». Pero la cuestión es: *¿qué* es lo que amo cuando te amo? Aduce toda una serie de cosas que ama, cuando ama a Dios, y que posee en Dios. Y fluye por sus *Confesiones* la larga serie de cosas que los cristianos de cualquier tiempo han poseído y amado en Dios: consuelo de la conciencia, liberación de la voluntad, salvación de las ligaduras de la carne, certeza frente al escepticismo y la tribulación, todas las experiencias profundas del alma y la relación, plena de espíritu, con Dios, también la belleza supraterrenal, el apaciguamiento de la sed de conocimiento, la verdad definitiva y el fundamento último de toda verdad. Todo esto lo ama, y lo ama fervorosamente en Dios. Con todo, se pregunta: «¿Qué amo, cuando amo a Dios?», y busca entonces aquello que es absolutamente distinto de cualquier otra cosa. Comienza así un extraño peregrinar a través de todas las criaturas, especialmente por las profundidades del ánimo y el portento de la propia alma, a fin de aclararse a sí mismo, mediante comparación y negación, qué es aquello que, en última instancia, ama y posee propiamente en Dios, para interpretar «qué es el abrazo interno del hombre interior, donde el alma irradia algo que ningún espacio puede contener, donde resuena de un sonido que el soplo del aire no puede dispersar, donde gusta algo que el comer no disminuye». «Eso es lo que amo, cuando amo a mi Dios». Y «¿qué es eso?». Pregunta a todo lo preguntable y obtiene esta respuesta: «Yo no

soy eso». Y, rechazado una vez tras otra, sigue preguntando: «¿Dónde te encontraré, delicia mía?». Y el resultado de la búsqueda es: «Hallé que Tú no eras ninguna de esas cosas». Y con esto termina la búsqueda, que no por ello ha sido vana. Pues este *aliud valde* se deja sentir en él como «vida de su alma y vida de su vida», y la causa de su inefabilidad es precisamente su diferencia y separación respecto de todo lo que no es, respondiendo así a la pregunta: «¿Qué es lo que amo cuando amo a Dios?». Más allá de esto no se puede ni es necesario decir nada. Lo único que se puede todavía hacer es mostrar sus efectos beatíficos en el alma —y esto, también, en un lenguaje que tiene más de canto que de lenguaje:

> Gritaste alto y muy alto, rompiendo mi sordera.
> Brillaste con fulgor creciente, deshaciendo mi ceguera.
> Soplaste, y yo tomé aliento y vida, y ahora respiro en Ti.
> Te probé, y ahora tengo hambre y sed de Ti.
> Me tocaste, y ahora me inflamo en tu paz.

He aquí el *anyad evâ* como *fascinans*, en un alma cristiana. No cabe duda de que este *aliud valde* se corresponde, de algún modo, con el *anyad evâ* de las Upanishad y el θᾶτερον de Plotino. Con todo, una sensibilidad más refinada no puede dejar de notar que, pese a todas las correspondencias, no se trata exactamente de lo mismo.

6

ESPÍRITU Y ALMA COMO PORTENTOS NUMINOSOS

1. Buscábamos lo irracional en la idea de lo divino y lo hemos hallado en lo numinoso. Tal descubrimiento nos ha permitido constatar que la especulación racionalista oculta lo que de Dios hay en Dios. Éste, antes de ser *ratio*, razón absoluta, espíritu personal o conciencia moral, es lo completamente irracional, lo «absolutamente heterogéneo», lo enteramente portentoso. Y por ello hemos acudido a sentimientos como el espanto, el estremecimiento y el miedo horripilante, utilizando tales caricaturas del sentimiento numinoso como instrumento desde el que liberar nuestros propios afectos, demasiado racionalizados, y removiendo así las profundidades del sentimiento. Pero lo que vale para lo divino, vale también para su reflejo en la criatura: el alma y el espíritu. Gregorio de Nisa dice:

> Puesto que uno de los rasgos de la naturaleza divina es que su esencia es inconcebible, también en ello debe la imagen igualarse al modelo. Pues si se concibiera la naturaleza de la copia, pero el modelo resultase inconcebible, la imagen sería falsa. Pero como la naturaleza de nuestro espíritu está por encima de nuestra comprensión, tiene una semejanza exacta con el Altísimo, pues en virtud de su propia incognoscibilidad refleja la esencia inconcebible de Dios[1].

También aquí se hace necesario liberar nuestros sentimientos de racionalizaciones, igualmente presentes en nuestra doctrina sobre el alma y su semejanza con la Divinidad. Pues dicha semejanza no consiste sólo en que somos racionales, personales, morales y espirituales, sino ante

1. Citamos por la traducción alemana de las *Obras escogidas* de Gregorio de Nisa, publicada en la Bibliothek der Kirchenväter, Kempten, 1874, vol. 1: *Über die Ausstattung des Menschen*, cap. 11.

todo en que el fundamento de nuestro ser es para la autoconciencia religiosa algo numinoso, i.e. en que el alma es misterio y portento. Así la concibe la mística, cosa que resulta inmediatamente comprensible desde nuestra definición de la mística como exaltación y expansión de lo irracional en la religión. Por lo demás, aquí sigue actuando, hasta alcanzar su nivel máximo, algo que se hacía sentir ya en el nivel más bajo del sentimiento numinoso: también en el elogio del alma y en los misterios del «fondo del alma» de los místicos resuena el *stupor* ante lo «absolutamente heterogéneo» de la fe animista primitiva o, incluso, del miedo primitivo ante lo horripilante.

Dijimos en *Lo santo* (p. 165) que lo más interesante en la representación primitiva del «alma» no es la forma concreta que le confiere la fantasía (que admite múltiples variaciones) sino el elemento afectivo del *stupor* que la produce, el *mysterium* y el carácter de lo «absolutamente heterogéneo» que la rodea. Este hecho se va oscureciendo a medida que el alma pasa luego a ser objeto del mito, del cuento y la narración, de la especulación y la doctrina o incluso de la psicología. Se va convirtiendo así en algo puramente racional, y su punto de partida mágico-mistérico queda soterrado bajo el concepto, la terminología escolástica y la clasificación. El mejor ejemplo de ello es la doctrina del alma o *âtman* del sistema indio *sâmkhya**. Pero ni siquiera estos elementos pueden ocultar del todo que «alma» o *âtman* es, *en realidad*, el *portento* absolutamente indefinible, lo que causa estupor, lo que supera todos los conceptos, lo «absolutamente heterogéneo». Esto se expresa de forma maravillosa en los versos de la *Bhagavad Gîta*, 2, 29:

Âshcaryavat pashyati kashcid enam,
Âshcaryavad vadati tathaiva cânyah.
Âshcaryacac cainam anyah shrinoti.
Shrutvâ 'pyenam veda na caiva kashcit.

Hemos reproducido aquí estos versos con plena intención. Suenan como una fórmula mágica, casi como un conjuro, especialmente cuan-

* El *sâmkhya* es uno de los *darshana* o sistemas de pensamiento en que habitualmente se divide la filosofía india. Inicialmente, se trataba de un método filosófico cuyo objetivo era la enumeración (*samkhyâ*) de los principios de lo real. Su fundador legendario es Kapila. En los primeros siglos de nuestra era, el *sâmkhya* evolucionó hasta dar lugar a un dualismo ateo, que distingue entre una causa primera del mundo material (*pakriti*) y una serie de substancias espirituales (*purusha*), pero niega que una y otras remitan a un principio común (divino). Este sistema, denominado «*sâmkhya* clásico», tiene su exposición canónica en la *Sâmkhyakârikâ* de Îshvarakrishna. (*N. del t.*)

do uno los escucha con la entonación y el tono sacral en el que deben pronunciarse. Se puede sentir también en ellos el componente mágico-mistérico. *Âshcaryam* se traduce habitualmente como «extraño», «prodigioso», e incluso como «portento» o «cosa portentosa». Y Garbe traduce estos versos como sigue:

Uno lo contempla [al espíritu] como un portento.
Otro habla de él como de un portento.
Otro oye de él como de un portento.
Pero aunque hayan oído de él, nadie lo conoce.

Pero quizá daríamos mejor con el tono afectivo de los versos si tradujéramos:

Como lo Absolutamente otro lo contempla el primero.
De lo Absolutamente otro habla quien habla del *âtman*.
«Absolutamente otro» aprehendería, quien aprehendiera el *âtman*.
Aunque lo hayan aprehendido, nadie lo conoce.

Sea como fuere, en estas palabras vive, en lo más profundo, un sentimiento numinoso de uno mismo, que porta todavía en sí la huella del *stupor* ante una aparición espiritual. Y que continúa cuando en *Gîta* 2, 25 el *âtman* es denominado *acintya*, esto es, aquello que no se puede comprender mediante el pensamiento. En ello se equipara plenamente al «fondo del alma», la «chispa», la «sindéresis» y el «abismo interior» del que hablan nuestros místicos. Tanto en uno como en los otros pervive, en forma ennoblecida, el escalofrío primigenio y el arrebatamiento ante el *âshcaryam* y *adbhutam*, ante la cosa portentosa, la forma noble de horror que caracteriza a los sentimientos numinosos primigenios. Pues, como dicen los maestros antiguos, el alma y el fondo del alma están ocultos y son inefables como Dios mismo, de forma tal que «el arte humano nunca alcanza al punto de saber qué es el alma en su fondo. Para ello se necesita un arte sobrenatural. Es lo que en el alma carece de nombre». Y también: «La altura y la profundidad que se descubre en estos hombres no puede ser comprendida por ningún sentido ni razón humana, pues están por encima de todos los sentidos, en un profundo abismo»[2]. Y Heráclito, el oscuro[3], dice: «Los límites del alma no los

2. Greith, pp. 170 y 82. Cf. Agustín: *grande profundum*.

3. ¡El supuesto racionalista! Para comprender a fondo a un racionalista no hace falta «un buzo délico». [Otto parece aludir a una historia, seguramente apócrifa, transmitida por Diógenes Laercio (II, 22): Sócrates, al preguntarle Eurípides qué opinión le merecía

hallarás andando, cualquiera que sea el camino que recorras; tan profundo es su fundamento» (DK 22 B 45).

Un último destello de asombro numinoso subsiste todavía en el pasmo y, casi se podría decir, en la curiosidad con la que Agustín vaga por las cámaras del alma, aunque aquí está haciendo ya «psicología». Él mismo siente que, al describir el alma, está contando una historia portentosa. Y su psicología está a medio camino de la numinología. Véase, por ejemplo, *Confesiones* X, 6-27.

2. Pero el claro conocimiento del portento interior del alma es algo que no se nos ofrece mediante reflexión, sino como «estallido», como «irrupción», como eclosión fulgurante de una intuición: *like a flash*, como dicen los ingleses; «en súbito *aperçu*», como dice Goethe. Y es fácil, por ello, que venga acompañado de los dos elementos siguientes: por un lado, el momento de ingreso o advenimiento de una inspiración, al que se añade el carácter de lo súbito, lo no mediado, lo que se da de una vez. Por otro lado, el momento de la anámnesis, la idea de que tal revelación no es sino reminiscencia de algo que, incluso antes de su captación, era ya poseído y conocido en la oscuridad del sentimiento. A ambas cosas apunta la vieja *Kena-Upanishad* cuando, tras los versos que nos instruyen sobre el Brahman, pasa a hablar del *âtman* en 4, 30, que interpreto como sigue:

> Ahora, en lo que se refiere al *âtman*:
> Cuando algo, por así decir, penetra en la conciencia
> Y ésta, por ello, recuerda súbitamente:
> Semejante estado mental [ilustra el despertar
> Del conocimiento del *âtman*].

Compárense en este punto las palabras de Platón* recogidas en *Lo santo*, pp. 133-134. Y lo que dice el Maestro Eckhart:

> Sobre esto, un sabio pagano dice unas bellas palabras a otro sabio: «Soy consciente de algo en mí, que luce en mi razón. Y acerca de ello siento claramente que es algo. Pero, qué sea, esto no puedo entenderlo. Pero me parece que, si pudiera entenderlo, comprendería toda la verdad»[4].

Pero lo que de *aperçu*, de súbito, de explosión, de anámnesis, de «repentino» tiene el fondo esencial de cada uno, lo tienen también, to-

el libro de Heráclito, respondió: «Lo que comprendí era bello, y sin duda también lo que no comprendí, pero se necesita un buzo para llegar al meollo del mismo». (*N. del t.*)]

* El pasaje de Platón aludido es 341 c-d (*Carta VII*). (*N. del t.*)

4. W. Lehmann, *Meister Eckehart*, Göttingen, 1917, p. 143.

davía con más intensidad, el deslumbramiento y la conmoción del conocimiento del propio numen. Por más que podamos elevarnos mediante la palabra, la doctrina y la reflexión, el último *¡ah!*, el último *¡ah, sí!* suponen un salto, un estallido fulgurante del espíritu, una explosión de revelación, un movimiento que desde nuestra perspectiva es acceso súbito, pero que desde la perspectiva del propio numen se presenta como irrupción. La *Kena-Upanishad* lo expresa magníficamente, con su imagen del rayo. Su fulgor instantáneo es la imagen de una iluminación repentina, no enseñable, no comunicable, no mediada, un arrebato súbito, inflamado «de placer y espanto» desde la propia profundidad. Así lo describen Jakob Böhme y Platón (en las palabras citadas en *Lo santo*, pp. 133-134), y también el budista Shântideva*. Y así, sobre todo, san Agustín. Como ellos, también Agustín emplea imágenes muy semejantes a la de la vieja upanishad, imágenes de resplandor, de ardor, de algo que se inflama de repente, acompañadas a la vez por todos los ideogramas del *numinosum tremendum*, del *fascinans*, del *stupendum* y del *aliud valde*. Véase *Confesiones* VII, 10:

> *Intravi in intima mea* [...] *Intravi et vidi lucem incommutabilem* [...] *Et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore.*
>
> (Entré en mi interior [...] entré y vi una luz inconmutable [...]. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror.)

Y sobre su carácter súbito, repentino (IX, 10):

> *Et dum loquimur et inhiamus illi, attigimus eam modice totu ictu cordis.*
>
> (Y mientras hablábamos y suspirábamos por ella, llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón.)

Y X, 27:

> *Tetigisti me et exarsi in pacem tuam.*
>
> (Me tocaste, y abraséme en tu paz.)

* Shântideva (siglo VII n.e.). Monje budista, autor de un manual de doctrina Mahâyâna, titulado *Shikshasâmuccaya*, y de un poema espiritual de gran inspiración, *Bodhicaryâvatâra*. (*N. del t.*)

7

LO SUPRAPERSONAL EN LO NUMINOSO

Hemos dicho que a partir del sentimiento de lo «absolutamente heterogéneo» surge en la mística el impulso de ir hasta el final por la *via negationis*, excluyendo del puro numen, es decir, de la Divinidad, toda decibilidad, para caracterizarlo finalmente como la Nada y la Supranada (que es en verdad, a la vez, la plenitud[1] infinita). Y de aquí surge también la tendencia aparentemente impía a dejar que se hunda en esa nada el concepto de lo *personal*. Indudablemente, la negación del concepto de lo personal en Dios puede ser perfectamente impía; de hecho, la mayor parte de las veces no es sino ateísmo encubierto o un intento desesperado de igualar la fe en Dios con la ley natural y el naturalismo. Pero sería el más craso de los errores pensar que tal cosa ocurre también en el caso de los místicos, cuando se oponen a lo personal. Antes bien, dicha oposición se torna inmediatamente comprensible cuando la mística se entiende desde la definición que de ella hemos ofrecido en *Lo santo*, como predominio o, incluso, presencia exclusiva de lo irracional en el sentimiento religioso. Tiene esto que ver con la dualidad existente en la idea de lo divino, y con la posibilidad de que la tensión entre sus elementos más racionales e irracionales dé lugar a una antinomia. Lo «absolutamente heterogéneo» de lo numinoso se opone a toda analogía, a toda comparación y a toda determinación. Aquí sí puede decirse que *omnis determinatio* es en realidad *negatio*. Y esto no sólo vale para los elevados sentimientos de piedad que distinguen a las formas más perfec-

1. *Super omne nomen dives in se* (Con una riqueza dentro de sí que está por encima de toda denominación), afirma Teodorico de Freiberg. Y Plotino dice: «Pues la entidad que hemos denominado la primera, no puede ser una mera sombra del ser, sino que debe poseer la *plenitud* del ser» (citado por Kiefer, en Plotino, *Enéadas*, Jena, 1905, vol. I, p. 38).

tas de devoción, sino también para el «terror numinoso en su prístino estado» del que hablábamos en *Lo santo*, p. 172. Si volvemos a fijarnos en la vivencia de Jacob a la que allí aludíamos, utilizando nuestra propia capacidad de empatía como llave para su conocimiento, podemos observar aquí, al aplicar una introspección más exacta, una clara aspiración antinómica. Decíamos allí que el terror primigenio, puro y elemental, que refleja la primera frase de Jacob («¡Cuán terrible es este lugar!»*), se explicita en las frases siguientes. El terror vivido es *interpretado* (casi instintivamente, sin reflexión), e interpretado como referido a *a presence* [una presencia], como dicen los ingleses, a algo que posee entidad, que está presente y cuya entidad tiene carácter *personal*. Y sentimos indudablemente que tal interpretación es necesaria y, de alguna manera, correcta. Es indudable que, de hallarnos en el caso de Jacob, «explicitaríamos» e interpretaríamos nuestra vivencia de la misma manera. Pero igualmente indudable es que, al tiempo, surge en nosotros una resistencia. ¿No resultan acaso las denominaciones «entidad», «persona», «tú», «él» extrañamente ajenas, esquivas y reacias al contenido de la propia vivencia? ¿Acaso esto que nos causa terror tiene un perfil tan definido como para hablar con ello de tú a tú? ¿No resulta tal interpretación, desde el primer momento, muy antropomórfica? La expresión inglesa *a presence* es una forma correcta y afortunada de referirse a ello. Lo que se siente es, justamente, una «presencia», y el lenguaje, con sumo tacto, se resiste prudentemente a decir nada más. El personalismo del mito subsiguiente —y, con él, el culto posterior, que en general se interpreta y realiza de forma personalista— van progresivamente expulsando un elemento, sumamente fino y sutil, que está presente en el sentimiento originario. Y el «demonio» o «dios» que entre ambos elaboran no es más rico, sino *más pobre* en contenido que aquél. Sólo de manera parcial y en aspectos concretos se corresponde con el contenido del sentimiento originario, que lo rebasa hasta alcanzar márgenes que penetran ampliamente en el campo de lo irracional. Los dioses, antes de ser los «dioses» de líneas claras y precisas trazadas por el mito, fueron númenes. Indudablemente, la mitología posterior confiere a la *representación* del numen una mayor precisión y consistencia; pero no es menos cierto que, con ello, se pierde algo del contenido afectivo primigenio, más rico. Gracias a ella, el numen se acerca a lo terrenal y humano, pero a costa de humanizarse él mismo. Y si no se quiere que esto vaya demasiado lejos, resulta necesario, llegado el caso, refundir nuevamente al Dios en el estado magmático originario en que se ofrece al sentimiento. Es del todo inne-

* *Génesis* 28, 16-17.

gable que el numen comporta elementos de carácter personal, esto es, que puede ser designado, de alguna manera, como «el» o «la». Pero los límites de lo personal son fluyentes, y no logran captar en su totalidad el contenido de lo inaprehensible e innombrable, que se proyecta más allá de ellos. De esta manera, ya en el numen del sentimiento religioso primitivo se da una tensión entre lo personal y lo suprapersonal, que retorna luego en el nivel de la experiencia de Dios plenamente desarrollada[2]. La hallamos ya en el nivel inferior de lo demónico, donde se revela incluso en la forma externa de las denominaciones. El δαίμων es, ciertamente, un ser individual, concreto y personal. Pero lo δαιμόνιον, por ejemplo en el caso de Sócrates, no lo es en modo alguno. No es ni concreto ni persona[3]; más aún, ni siquiera puede denominarse entidad o entidad particular. Con todo, en su capacidad para mover a devoción y espanto, supera al δαίμων. En la India, el *rakshás*, el demonio concreto, es personal y masculino. Pero cuando la palabra adelanta su acento una sílaba tenemos lo *rákshas*, lo demónico, lo maléfico, que comporta quizá mayor espanto y miedo que el anterior[4]. Y la facilidad para pasar de uno a otro queda claramente reflejada en el hecho de que basta un mero cambio en la acentuación. Exactamente lo mismo sucede también en el grado supremo del despliegue del sentimiento numinoso en India: *brahmán* es el Dios y señor eterno, el *Brahmá* personal. Pero *bráhman* es lo divino-absoluto, el *Bráhma* suprapersonal. Y ambos se compenetran indisolublemente, como polos del numen eternamente uno. La intimidad de esa compenetración se manifiesta, también aquí, en el hecho radical de que una misma palabra designa a ambos, con un mero cambio de género y acentuación.

Pero esto que acontece en la India no es en modo alguno esporádico o específicamente oriental, como a menudo se piensa. Por el contrario, podemos arriesgarnos a decir que *todos* los dioses son más que meros dioses, que todas las grandes representaciones de dios manifiestan, llegado el caso, rasgos que dejan entrever su viejo carácter numinoso, haciendo saltar los límites de lo personal-teístico. Esto ocurre manifiestamente allí donde la relación del creyente con su dios

2. Esto queda magníficamente expresado en las profundas palabras de Heráclito recogidas más arriba: DK 22 B 32.

3. Cicerón lo denomina, de forma muy significativa, *divinum quoddam* (algo divino) (*De div.* 1, 54).

4. Algo semejante ocurre con *yaksha*. Nuestro «fantasma» conserva todavía estos rasgos, aunque en el nivel de la caricatura. Se trata, ciertamente, de «alguien», pero no siempre, ni tampoco exactamente. El «alguien» es aquí simplemente el margen externo de todo un cúmulo de espanto.

no se vive exclusivamente como contraposición o trascendencia, sino también como apropiación, posesión, plenificación por parte del dios; donde el propio dios (o una parte de él) penetra en el devoto y habita en él; o bien se iguala a él, mezclándose con su espíritu y convirtiéndose en parte suya; o bien se transforma en la esfera, en el ámbito «en el que vivimos, nos movemos y somos». ¿Y en qué dios no sucede, de alguna manera, esto? Vale del *Îshvara** personal hindú, que, en cuanto *àntaryâmin* (i.e. como gobernador interior) penetra a su *bhakta***; y vale también de Ahura-mazda, que hace lo mismo con sus espíritus; y de Dioniso, Apolo y Zeus. Si el demon puede devenir πνεῦμα y derramarse en el alma, lo mismo vale para el dios. Pero, con ello, la representación abandona el ámbito de las imágenes sociales y personales, rompiendo la barrera de lo exclusivamente personal. Las personas no pueden interpenetrarse, no pueden convertirse en esfera inclusiva, unas para otras. Tales relaciones y experiencias resultan, desde los parámetros de lo personal, enteramente irracionales.

También el Yahvé del Antiguo Testamento es más que un «dios» en sentido exclusivamente personal. El hecho de que en Él los rasgos de lo personal alcancen una intensidad sin parangón, es testimonio de su dignidad y de su superioridad sobre todos los dioses de los pueblos. Más no por ello faltan los otros rasgos. Esto es algo que se ha llegado ya a barruntar, al comparar su obrar con la actuación de una «fuerza» enigmática, que se desencadena por sí misma. Y a ello apunta también su segundo nombre, «Elohim». Elohim significa «dioses», y el primer versículo de la Biblia, traducido al pie de la letra, dice: «Al principio *dioses* creó el cielo y la tierra». Cuando, hoy en día, nos proponemos ir más allá de lo que de personal o de individual hay en Dios, o bien utilizamos un sustantivo abstracto, «la divinidad», o bien una forma neutra, «lo divino». En Israel, en cambio, el sentimiento tentativo recurría a la construcción de una forma plural (o al uso de alguna ya existente), poniendo en cambio el verbo en singular. ¡No es posible expresar de forma más palmaria lo que hemos denominado la antinomia de lo numinoso! Y lo mismo vale para el uso posterior de *Schamajin*, los cielos, como

* Término sánscrito con el que se designa la conciencia de Brahman. Cf. R. Pannikar, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, ²2000, p. 64. (*N. del t.*)

** *Bhakta* (devoto) es, en el contexto de la religiosidad hindú, el que busca preferentemente el acceso a la divinidad por medio no tanto del entendimiento (*jñâna*) como de la *bhakti* (piedad, devoción; la raíz *bhaj-* sugiere, según Pannikar, *op. cit.*, p. 121, «participar, compartir»). La defensa de la *bhakti* como vía de liberación es característica, dentro de las escrituras hindúes, de la *Gîta*. (*N. del t.*)

nombre de Dios, empleado incluso una vez en el Evangelio. No es, en modo alguno, indicio de una comprensión «abstracta» de Dios, sino de un sentimiento que intenta rebasar los límites de lo excesivamente antropomórfico. Pero es sobre todo el Dios de Job el que, según vimos*, hace saltar los límites de una interpretación exclusivamente personal. Más aún: Yahvé es también el numen que, como *ruah*, como πνεῦμα, alentando en forma de espíritu, penetra en sus elegidos, mezclándose a su espíritu, un *antaryânim* en forma plena. Con ello, la pneumatología del Nuevo Testamento, la idea de inmanencia** en Pablo y Juan (que tan inequívocamente expresa el momento suprapersonal de lo divino) y las imágenes suprapersonales de lo divino como luz y como vida, no deben entenderse como irrupción de un elemento nuevo y extraño, sino como consumación de algo presente ya en el carácter de Yahvé, esto es, en su esencia numinosa. Los elementos externos, provenientes de un entorno en que existían ya planteamientos pneumáticos, fueron simplemente un estímulo en la misma dirección.

¿Y qué decir de la suprema afirmación cristiana: *Dios es el amor*? Por regla general, se nos escapa lo que esta expresión tiene de extraño. Pensado en términos estricta y estrechamente personales, Dios puede ser «el que ama». Pero el Dios que es el amor, que se derrama como amor, y que se convierte en el amor con el que aman los cristianos, es algo más. Tal antinomia resuena todavía en la polémica escolástica sobre si el amor con el que amamos es el *spiritus sanctus*, es decir, Dios mismo, o sólo un *donum* suyo[5]. En suma: también nuestro DIOS es más que sólo Dios. Y cuando el Maestro Eckhart afirma que uno debe estar libre de Dios, para buscar la Divinidad, es cierto que comete un grave error, pero se trata de un error, en cualquier caso, comprensible a partir de la propia religión[6].

* Cf. *Lo santo*, pp. 110-116.

** *Einwohnung*, la idea de que el Espíritu «habita» en el alma del creyente. (*N. del t.*)

5. Por ejemplo, Pedro Lombardo.

6. El hecho de que en el concepto bíblico de Dios predomine con fuerza el polo personal es, para nosotros, una prueba de su superioridad. En la dirección estrictamente opuesta se halla el taoísmo. Pero también éste es una religión en el sentido más profundo, pues se mueve completamente en el ámbito de lo numinoso. H. Hackmann dice de él las bellas palabras siguientes:

«El taoísmo surge a partir de una consideración reflexiva del secreto del mundo, del misterio de la existencia. Su instinto fundamental es la constatación recatada, llena de presentimientos, de las fuerzas portentosas que actúan en nuestra vida fenoménica y que otorgan a sus aspectos particulares un marco general en el gran mundo desconocido del más allá. En su centro mismo, más que en el de ninguna otra religión, se halla la palabra 'secreto', el *mysterium tremendum*». Tomado de H. Hackmann, «Die Mönchsregeln des

Es evidente que la actitud religiosa frente a esta dimensión suprapersonal del numen debe diferir de la relación personal habitual, expresada en la súplica, la oración, la interpelación. Es seguro que todas estas cosas han formado parte de la esencia de la religión desde los tiempos más tempranos, pero no es menos cierto que ya entonces no eran las únicas. Tal vez, ni siquiera hayan sido las primeras. Desde el otro ámbito, el numen entra en relación arrebatando hacia sí, empujando hacia sí, alentando, plenificando, penetrando. Su función es el ἐνεργεῖσθαι. Y quien se coloca frente a él se convierte en ἐνεργούμενος, queda plenificado, poseído, unificado. En el nivel supremo del numen sucede exactamente lo mismo. Lo divino en tanto que «luz», en tanto que «fuego», en tanto que πνεῦμα, como lo denomina el *Evangelio de Juan*, no puede ser propiamente interpelado, ni tampoco interpela. Por el contrario, es algo que penetra, que transfunde, que transfigura, plenifica, transforma. Esto sucede con preferencia allí donde se lo experimenta como *vida*; o como el propio *ser*, que es lo mismo, sólo que en grado más intenso. Se puede suplicar *por* la vida, pero no es posible suplicar *a la vida*. Ella nos vivifica, nos posee. Cabe abrirse a ella, abrirle las esclusas más íntimas, para que fluya. Cabe también disponerse a ella en la sosegada espera de la contemplación. Cabe, finalmente, adherirse a ella, hacerse «una misma torta» con ella*. Pero no es posible hablarle de tú[7]. Por ello, al trato con el numen le corresponde un modo que es distinto del trato personal, a saber, el modo místico. Ambos, el personal y el místico, se compenetran necesariamente. Y todo lenguaje devocional emplea simultáneamente términos de ambos, mezclándolos de manera natural. No se trata de formas distintas de religión, menos todavía de niveles, como si uno de ellos fuera mejor o más elevado que el otro, sino más bien de dos polos (compenetrados en virtud de una necesidad esencial) de un acto unitario fundamental del alma, a saber, el acto de devoción. Su relación se expresa con absoluta claridad en el concepto de fe de Lutero, cuando afirma que la fe es a la vez *fiducia* y *adhaesio*.

Klostertaoismus»: *Ostasiatische Zeitschrift* VII, p. 170. Para el asunto que acabamos de abordar, en su conjunto, véase también el estudio de Hackmann titulado «Über Objekt und Gebietsumfang der Religion»: *Nieuw Theologisch Tijdschrift* (1918).

* La concepción de la fe como «adhesión a Dios» (*adhaerere Deo*), y la expresión «hacerse una misma torta» [con Dios] (*Mit Gott en Kuche werden*) son de Lutero. Véase el capítulo 10 de esta misma obra. (*N. del t.*)

7. La «oración» que tiene aquí lugar, y su forma, son descritas por Plotino, *Enéadas* 5, 16 (cf. Kiefer, vol. I, p. 24): «Llamando a Dios no en voz alta, sino aproximando nuestra alma a Él».

Precisamente a la luz de esta relación habría que plantear, de forma general, la cuestión del personalismo y el suprapersonalismo en la historia de la religión. Con ello, esta cuestión lograría evitar definitivamente la confusión con el problema teísmo-panteísmo, con la que no tiene absolutamente nada en común. He escrito ya algo sobre esto en mi libro *Vischnu-Nârâyana*, en el pasaje previamente citado, y también en *Siddhanta des Râmânuja*, pp. 2 y 80. Y en mi ensayo titulado «Neues Singen» (*Christliche Welt* 48 [1919]) he desarrollado la idea de que esta relación es importante para la actitud religiosa práctica y para su expresión en la oración y el canto. Repito lo allí dicho:

Nuestras oraciones y cantos habituales se mantienen en el ámbito que denomino «lo racional». Les falta lo que denomino «lo irracional» o, mejor, «lo numinoso». Pero esto constituye la mitad de la religión, su fondo y trasfondo más misterioso y profundo. La poesía, hasta la fecha, muy raramente le ha hecho justicia. Por ello carecemos de cantos reverenciales verdaderamente grandes y poderosos, referidos a Dios en tercera persona. Nuestros cantos son casi sin excepción cantos de segunda persona. Esta forma directa de interpelar a Dios, sobreentendida como algo obvio, este hablar a Dios «de tú a tú» es, en realidad, una carencia. En *Isaías* 6, los serafines no se atreven a usarla, y más de una ectenia y letanía solemne de la liturgia antigua sigue su ejemplo. La criatura, simplemente, no puede soportar situarse siempre directamente ante el Dios supremo y eterno, sin deslumbramiento ante lo santo. Además de la contraposición directa, necesita también de la posición oblicua; junto a la relación directa necesita también de la relación indirecta, medio desviada y con el rostro cubierto. Necesita, pues, del discurso orante y meditativo *acerca de él*, no sólo de la apelación continua a él. Y esto no sólo vale para el canto, sino también para la oración. Los cantos que se refieren a Dios en tercera persona no son, en este sentido, menos auténticos e inmediatos que los que le hablan de tú, antes bien, bajo ciertas circunstancias pueden llegar a serlo mucho más. Y esto nos lleva aún más lejos. A veces se dice que los impersonales, esto es, las designaciones impersonales de lo divino, que no emplean los artículos y pronombres característicos de las relaciones personales («el», «tú», «él»), sino que son de género neutro, resultan desvaídas y deben, por ello, quedar por debajo o fuera de la idea cristiana de Dios. Pero esto no siempre es correcto. Muy a menudo, sirven para caracterizar el plus mistérico de lo irracional y lo numinoso, que no ingresa en nuestros «conceptos» porque resulta demasiado grande y demasiado extraño para ellos. Y, en este sentido, resultan completamente imprescindibles —también, justamente, en el canto y en la oración—. Constituye un *defecto* de nuestra

poesía espiritual el hecho de que sólo aplique al *mysterium* eterno imágenes procedentes de los contextos sociales y las relaciones personales. Lo que con ello se pierde es, justamente, su carácter de *mysterium*. Dios es para nosotros, qué duda cabe, «tú» y persona. Pero lo que de «tú» hay en Él es sólo la cara vuelta hacia nosotros; es, por así decir, el cabo de Buena Esperanza o las primeras estribaciones de una cordillera cuyo macizo central se hurta a la mirada en el seno de las *tenebrae eternae*. Y éstas sólo pueden expresarse mediante el discurso sublime y la inspiración del himno.

Ahora bien, lo dicho respecto del ser y espíritu supremo vale también de su copia creatural: nuestro propio espíritu. También en nosotros, lo que denominamos persona y elemento personal o, más en general, aquello que en nosotros nombramos y conocemos, es sólo un aspecto. Y bajo él yace también «lo absolutamente heterogéneo», cuyas profundidades no alcanza ningún concepto, pero sí el sentimiento numinoso de uno mismo, al menos en el caso de aquellos que viven su vida con hondura. Y decimos «sentimiento de sí», no «autoconciencia», que fue el nombre que le dio Schleiermacher, su descubridor moderno. En cualquier caso, la inexactitud de la denominación no merma la grandeza del descubrimiento.

8

EL *SENSUS NUMINIS* EN ZINZENDORF

La mirada interior, la investigación del alma y su fondo y, en conexión con ello, el estudio profundo del alma, han sido cultivados por la mística desde tiempos lejanos, y en particular, desarrollados con fervor por los círculos pietistas del siglo XVIII. Fue precisamente en este contexto donde surgió la psicología científica del siglo XVIII, que se aplicó con diligencia a la investigación de los sentimientos superiores en los campos de la moral y de la estética. También en este contexto se encuadran, más adelante, los estudios de Schleiermacher sobre las funciones religiosas del ánimo. Pero en los sistemas dogmáticos y exposiciones académicas de la religión no penetró casi nada de todo esto. Cabe, desde luego, hallar observaciones preliminares e intentos de definir el término *religio*, pero tienen un carácter puramente formal, dicen más bien poco y, en cualquier caso, no desembocan en investigaciones de calado. Tampoco las sagaces indicaciones de Calvino en la introducción a su *Institutio religionis christianae* —en las que apunta ya a la idea de *dependentia* como momento del sentimiento religioso— tuvieron consecuencias para la dogmática posterior. Y aunque luego la psicología se fue refinando, realizando cuidadosos análisis de los afectos (por ejemplo, en el *Treatise on Human Nature* de Hume), no consiguió, en cualquier caso, aislar dentro de la vida anímica ese grupo específico de emociones que cabe calificar de propiamente religiosas y, en particular, de numinosas. Donde más se aproximó a ello fue en el tratamiento y distinción del sentimiento de lo «sublime».

Es digno de mención, por ello, descubrir que Zinzendorf* constituye una excepción en este punto. Él sí captó claramente el carácter par-

* Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760), educado en el seno del pietismo, fundó en 1722 la Hermandad de los Hermanos de Herrnhut. Pastor luterano y obispo de

ticular del sentimiento religioso. Más aún, llegó incluso a conferirle su nombre correcto: *sensus numinis* («sentimiento del numen»). Es verdad que de «numen» se venía hablando ya desde tiempo atrás, incluso en la teología dogmática. Por ejemplo, el teólogo dogmático J. F. Buddeus*, con alguna influencia pietista, pero por lo demás luterano ortodoxo, emplea a menudo esta expresión en sus *Institutiones theologicae* (Leipzig, 1723). Pero se trata de un mero coqueteo con el uso clásico del término, pues la palabra *numen* tiene en él, sin más, el significado pleno y específico de *deus*, en el sentido del teísmo dogmático al uso. Lo oscilante, indefinible, trascendente y misterioso de esta denominación —aquello, justamente, que la hace merecedora de una investigación más en profundidad— no juega papel alguno en su obra, que tampoco alude en ningún momento a un *sensus numinis*. Zinzendorf trató a Buddeus y conocía sus obras**. Y es obvio que toma la palabra de él, como también que su punto de partida es el uso habitual del término. Su exposición, por lo demás, da la impresión de estar bajo la influencia de ideas ya existentes y generalmente conocidas. Pero ignoro de qué influencias se trata.

En un sínodo de su comunidad, celebrado el 9 de diciembre de 1745, se leyó un ensayo suyo, titulado *Pensamientos naturales sobre la esencia de la religión*. La idea central, según nos dice, «penetró en su alma» el año anterior, durante un viaje. Ya el título manifiesta que no se trata de hacer teología dogmática, ni siquiera teología en general, sino una teoría sobre «la esencia de la religión», esto es, sobre la religión, su esencia, sus modos de expresión y sus manifestaciones institucionales e históricas[1]. El ensayo, por desgracia, sólo se ha preservado de forma esquemática y fragmentaria. Con todo, se han conservado las siguientes afirmaciones, interesantes para nuestro propósito[2] (las expresiones que aparecen entre corchetes han sido añadidas por nosotros, a modo de aclaración):

los Hermanos Moravos. Expulsado varias veces de Herrnhut por las autoridades sajonas, hizo viajes de misión a las Indias Occidentales, Norteamérica y Gran Bretaña. Regresó definitivamente a Herrnhut en 1755. Autor de gran cantidad de himnos y manuales de devoción pietista, que tuvieron gran influencia en el contexto ideológico y literario de la Ilustración alemana, por ejemplo, en Kant y Goethe. (*N. del t.*)

* Johann Franz Buddeus (1667-1729), teólogo protestante alemán. Fue, entre los teólogos de su tiempo, el más cercano a las nuevas tendencias del pensamiento moderno, como el cartesianismo y el iusnaturalismo. Atacó duramente las doctrinas de Spinoza. (*N. del t.*)

** La amistad con Spener y Zinzendorf, iniciadores del movimiento pietista, le costó a Buddeus una investigación formal, por sospechas de heterodoxia. (*N. del t.*)

1. Véase *Zeitschrift für Brüdergeschichte* (1919), pp. 64 ss. Agradezco al editor que haya tenido a bien enviarme un ejemplar.

2. El ensayo contiene también otras cosas de interés para la teoría de la religión.

Del índice: A 1: sobre la εὐλάβεια (*sensus numinis*) – C 12: sobre las disposiciones religiosas fundadas por la simple naturaleza (*suspiria* y *efflavia*), que un individuo hace de la naturaleza en su conjunto. Una elevación del anhelo del creador, sin pensar en ello[3] y sin tener sensación de [ningún tipo de] enfermedad u otros dolores[4]. – D 14: de las disposiciones religiosas instituidas por el corazón (de ellas hay poquísimas) – O 58 – T 76: [Intento original de una doctrina de las formas]. V 81... De su elección de gracia [El *skeleton veritatum* —preservar el esqueleto de las religiones, para que luego se puedan tensar sobre él la carne y las venas de cada comunidad].

De la exposición: «Desde estas premisas resulta fácil mostrar que en todas las criaturas humanas hay un *sensus numinis* que a menudo yace muy profundo, pero que el más mínimo contacto con el exterior torna sensible para el sujeto y palpable para el experimento»[5]. – «Una vez se ha despertado el *sensus numinis*, no es ya de esperar que su barrunto desaparezca del ánimo por las buenas, sin un efecto en sentido contrario. El barrunto de un numen percibido es lo que se denomina, entre las criaturas humanas, *devoción*, y la expresión no es en modo alguno inapropiada, pues el ceremonial que se traslada a la práctica, y que viene a ordenar esta disposición del ánimo según tiempos y formas, no constituye el sentido originario del término; la devoción puede expresarse también en la oración continua. Sucede lo mismo que con la palabra luz, que puede designar también un fulgor incesante». – «La *devoción* no es, por tanto, sino el efecto general de la impresión más íntima de Dios[6], un tener consciencia [mejor: devenir consciente] de dicho instinto natural: τοῦ γνωστοῦ φανέρωσις ἐν τῶι νῶι (un tomar en cuenta, mediante el entendimiento, de lo previamente conocido [en el sentimiento])». «La verdadera devoción tiene a la vez algo de reverencia, de anhelo y de entrega. La reverencia se refiere a la *abstractio*[7] *numinis*; el anhelo, a su mayor concreción posible[8]; la entrega, a todas las intenciones del numen —'un hombre temeroso de Dios... se inclina creaturalmente ante la majestad de Dios'»—. [Añadido del editor a los sermones de Londres de Zinzendorf, vol. II,

3. El surgimiento del sentimiento religioso como impulso oscuro desde el inconsciente. Véase *Lo santo*, p. 133.
4. El sentimiento religioso de desasosiego queda determinado como algo diferente de los dolores «naturales».
5. Efecto del estímulo sobre la disposición.
6. Véase *Lo santo*, p. 10.
7. *Apprehensio*.
8. A la realización más posible de la *apprehensio*.

p. 15]: «Se alcanza verdaderamente la fe cuando uno se ve requerido al barrunto y sentimiento de Dios, esto es, del mínimo de *sensus numinis* requerido para el tiempo que dura la vida». – *Ibid.* pp. 175 s.: «Un hipotético saber, de modestas pretensiones, sobre la esencia inalcanzable y los atributos de Dios, desde su lado *temible*. Nuestro Dios es un fuego devorador». – «*Eulabia* es aquello que resulta pavoroso cuando uno está en la iglesia, o al caer la tarde, en el campo; o cuando se va a la celebración de la Santa Cena. [Esto pretende aclararlo] a partir del terror ante el numen y el *sensus numinis*. [Tal es el significado de] *religieus*». «Todas las criaturas visibles, piensen más o menos, portan en sí un pavor y un terror íntimo, que se manifiesta preferentemente en los momentos de soledad, pero que en sociedad no se pierde, sino que más bien se disipa [se hace inconsciente] para, llegado el momento, retornar con fuerza, especialmente cuando una gran soledad sigue a un momento de gran actividad social. Y ese [terror] que el *hombre* halla dentro de sí, y que no desconocen los testigos honestos [dignos de confianza] de las regiones más remotas y las estepas más salvajes, se denomina con justicia *sensus numinis*». – «Toda criatura tiene el sentimiento de algo superior».

Y las sutiles palabras que siguen pueden valer como crítica anticipada a Schleiermacher, él mismo un epígono de Herrnhut:

«Es manifiesto que, en cosas de religión, no se ha de proceder de abajo hacia arriba, sino desde arriba hacia abajo. No se debe concluir desde el efecto en el móvil (es decir, desde la emoción natural) hasta las causas del movimiento; sino desde las operaciones del motor». (Cf. *Lo santo*, p. 20: «Y sólo por conclusión lógica...»)*.

Debe compararse esto con el ensayo, por lo demás muy flojo, de B. L. Eckhard titulado *De reverentia adversus Deum. Dissertatio*, Leipzig, 1733. Aunque su carácter es puramente filológico, manifiesta algún atisbo del problema, por ejemplo en el uso de la expresión *numinis reverentia*. Y también en la definición de *reverentia* como *veneratio amore et timore permixis temperata* (veneración temperada con la mezcla de amor y temor). Aparecen, además, los términos: ἄρρητον (inefable), ἄφθεγκτον (aquello de lo que no debe hablarse), ἄφραστον (indecible,

* En el pasaje aludido de *Lo santo* Otto critica a Schleiermacher por haber considerado que el sentimiento religioso es, en primer término, un sentimiento de mí mismo y que «sólo por conclusión lógica, refiriendo mi estado a una causa exterior a mí [...] encuentro lo divino». En el texto citado, en cambio, Zinzendorf coincide con el propio Otto en la idea de que «el sentimiento de criatura» no es sino «la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí» (*Ibid.*). (*N. del t.*)

incomprensible), *sacrum silentium* y εὐφημία*; también alude a lo *tremendum*, citando la expresión órfica transmitida por Eusebio en *Praeparatio evangelica*, 666. Véase también 668:

> ἀλλ' οὐ μεν θεμιτόν σε λέγειν, τρομέω δέ γε γυῖα.
> (No está permitido decir «Tú». Todos mis miembros tiemblan [ante Ti].)

Por lo que hace al propio Zinzendorf, compárese el ensayo de Konrad, recientemente aparecido: «Das Prinzip der Anschauung bei Zinzendorf»: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1922), p. 207.

* El silencio religioso por miedo a utilizar palabras inconvenientes o que puedan atraer malos auspicios. (*N. del t.*)

9

LA VIVENCIA NUMINOSA EN RUSKIN Y PARKER

1. Deutschbein me llama la atención sobre el siguiente pasaje de Ruskin[1]. El autor relata en él vivencias de su adolescencia, repetidas luego a menudo en su vida. Se trata de vivencias de carácter puramente numinoso. Y casi todos los elementos que hemos hallado a este respecto reaparecen aquí de forma completamente espontánea:

> Por último, aunque no había ningún sentimiento religioso *determinado* mezclado con ello, sí se daba una continua percepción de santidad en la totalidad de la naturaleza, desde la cosa más insignificante a la más grandiosa; un *pavor instintivo*, entreverado de *delicia*; un *espanto indefinible*, como el que a veces se nos antoja indicio de la *presencia* de un espíritu sin cuerpo. Sólo podía sentir esto perfectamente cuando estaba solo. Entonces, a menudo me hacía *temblar* de *miedo* y de *gozo*, de la cabeza a los pies, por ejemplo, cuando tras algún tiempo lejos de las sierras llegué a la orilla de un río de montaña, donde el agua parda corría entre los guijarros, o cuando contemplé por primera vez el horizonte de tierras lejanas alzándose contra el sol poniente, o el primer muro bajo derribado, cubierto de musgo de montaña. No puedo en modo alguno *describir* el sentimiento. Pero no creo que sea defecto mío, ni tampoco de la lengua inglesa, porque me temo que ningún sentimiento es descriptible. Si tuviésemos que describir la sensación de hambre corporal a una persona que nunca la ha experimentado, también nos resultaría arduo encontrar palabras. Y el gozo en la naturaleza me parecía una suerte de *hambre del corazón*, saciada con la *presencia* de un Espíritu grande y santo. Estos sentimientos conservaron toda su intensidad hasta los dieciocho o veinte años, pero luego, a medida que fue creciendo la capacidad de *reflexión* y de acción, y a medida que los «cuidados de este mundo»

1. John Ruskin, *Of many things*, cap. XVII, parágrafo 19, en *Modern Painters*, vol. III, popular edition, George Allen, London, 1906, p. 309.

se fueron apoderando de mí, se fue desvaneciendo gradualmente, a la manera descrita por Wordsworth en su poema «*Intimations of Immortality*»[2].

Obsérvese aquí: *a*) «No había ningún sentimiento religioso *determinado*». No se mezcla aquí ni actúa como desencadenante ningún sentimiento determinado de «religión», del tipo que le resultaba corriente por su instrucción religiosa, como tampoco ninguna representación particular, determinada y concreta, de la dogmática tradicional. *b*) Es imposible «describir». Es decir, reconducirlo a un concepto concreto. *c*) Pero, a la vez, se trata de *a feeling*, es decir, un sentimiento, tan peculiar, independiente, insustituible e irreductible como cualquier otro sentimiento elemental de nuestro espíritu. *d*) Tampoco se trata, propiamente hablando, de una experiencia estética de lo bello o de lo sublime, sino de algo completamente distinto, «santidad». *e*) Además es «instintivo», esto es, no surgido de la reflexión (al contrario, tendente a volatilizarse, a medida que crece la capacidad reflexiva) sino de carácter instintivo e inmediato, evocado como sentimiento proveniente de las profundidades del alma, como una especie de conocimiento puramente a priori. *f*) Se trata de «un pavor» y «un espanto», esto es, los sentimientos característicos del *mysterium mirum ac tremendum*, que se expresan en un «temblar... de la cabeza a los pies». *g*) «de miedo y de gozo», esto es, una conmoción que es a la vez de gozo (*delight*) y terrible, la mezcla de lo *fascinans* con lo *stupendum* y lo *tremendum*. *h*) *he realizes a presence*, como en el caso del miedo a los espíritus: «la *presencia* de un espíritu sin cuerpo». Sólo que en un nivel mucho más alto. Es como si estuviera cerca «un Espíritu grande y santo», algo espiritual, pero dotado de magnitud y santidad, y que a la vez se sustrae manifiestamente a toda expresión. *i*) Estalla en

2. «Lastly: although there was no *definite* religious sentiment mingled with it, there was a continual perception of *Sanctity* in the whole of nature, from the slightest thing to the vastest; – *an instinctive awe*, mixed with *delight*; *an indefinable thrill*, such as we sometimes imagine to indicate the *presence* of a disembodied spirit. I could only feel this perfectly when I was alone; and then it would often make me *shiver* from head to foot with the *joy* and *fear* of it, when after being some time away from hills, I first got to the shore of a mountain river, where the brown water circled among the pebbles, or when I first saw the swell of distant land against the sunset, or the first low broken wall, covered with mountain moss. I cannot in the least *describe* the feeling; but I do not think this is my fault, not that of the English language, for I am afraid, no feeling is describable. If we had to explain even the sense of bodily hunger to a person who had never felt it, we should be hard put to it for words, and the joy in nature seemed to me to come of a sort of *heart-hunger*, satisfied with the *presence* of a Great and Holy Spirit. – These feelings remained in their full intensity till I was eighteen or twenty, and then, as the reflective and practical power increased, and the 'cares of this world' gained upon me, faded gradually away, in the manner described by Wordsworth in his *Intimations of Immortality*».

una especie de *«hambre del corazón»*, en ese impulso místico tranquilo del que hablan Agustín y Suso, el impulso hacia un valor misterioso que buscamos en los sentimientos de inquietud religiosa, hasta que finalmente se deja encontrar, revelándose, pero que no podríamos buscar ni anhelar si no supiéramos ya de él, oscuramente. *j*) No se mezcla aquí nada estético, pero tampoco nada ético o teleológico. La experiencia es puramente numinosa. Y los rasgos naturales que nombra, y de los que surge, son precisamente aquellos que hallamos en las imágenes naturales de lo numinoso, de los que hemos tratado más arriba. Obsérvese, en particular: «el horizonte de tierras lejanas alzándose contra el sol poniente» —el amplio vacío, intensificado por la elevación sobre la línea del horizonte y los sentimientos de amplitud y ausencia de límites que, con tal intensidad, sólo logra suscitar la luz del sol poniente.

Numine afflatur, escribe Rafael al pie de su impresionante cuadro, que tiene más de *sibylla* que de *poësia*. Pues bien: *Numine afflatus*, cabe decir de quien tiene experiencias como la aquí descrita. Schleiermacher denomina a tal vivencia «intuición y sentimiento de lo infinito». Y nosotros la hemos denominado «intuición divinatoria»[3].

2. F. A. Christie me llama la atención sobre un texto de Theodore Parker[4] que tiene estrechos puntos de conexión con la experiencia de Ruskin, especialmente con su afirmación de que en el niño existe una mayor disponibilidad hacia lo numinoso. Por lo demás, anticipa muchos de los términos que nosotros mismos nos vimos precisados a acuñar, en un esfuerzo por caracterizar lo numinoso:

> Las emociones religiosas del niño comienzan pronto. Pero, como toda actividad temprana, también ésta es, en un primer momento, inconsciente. Y de lo inconsciente no somos capaces de acordarnos, pues sólo recordamos

3. Mayor, quizá, que toda intuición divinatoria frente a la naturaleza es, como afirma Schleiermacher con razón, la intuición divinatoria frente a la historia. ¿No aparecerá nadie, *numine afflatus*, capaz de barruntar lo que de numinoso e irracional, de in-quietante tiene nuestra propia historia? [Otto se refiere a la «intuición divinatoria» (*Divination*) en los capítulos 20-21 de *Lo santo*. (*N. del t.*)]

4. *Ten Sermons of Religion*, Boston, 1853, pp. 142 ss. [Theodore Parker (1810-1860), teólogo y pastor norteamericano. Tradujo al inglés la *Introducción al Antiguo Testamento*, de De Wette (al que el propio Otto se refiere más adelante, en el capítulo dedicado a Wundt). Influido por Emerson, defendía un modelo de religión «sin mediaciones» que le valió los ataques del congregacionismo ortodoxo e, incluso, del unitarismo liberal. Convertido en uno de los líderes del movimiento abolicionista, sus sermones atraían grandes audiencias. Una muestra de su obra está recogida en la excelente *American Sermons. The Pilgrims to Martin Luther King*, ed. de Jr. Michael Warner, The Library of America, New York, 1999. (*N. del t.*)]

aquello que hemos conocido con plena conciencia [¿?]. Como mucho, somos capaces de traer al recuerdo lo que yace en nuestra memoria oscuramente o de forma medio consciente —y ello pese a que sus efectos (¿en nuestra vida anímica y volitiva?) pueden persistir a lo largo de toda nuestra vida—. Puede verse cómo los niños pequeños que han sido tempranamente apartados de su madre realizan, de forma instintiva e involuntaria, movimientos con la boca que parecen buscar su alimento natural en el pecho de la madre. Así es también como, ya en la infancia, el sentimiento tantea, buscando al dios infinito —a menudo, para recibir en compensación sólo una suerte de papilla religiosa, que llena la boca y nos dispensa de pasar hambre—. ¿No recordáis, acaso, algunos de vosotros, el tiempo en que teníais la percepción (se trataba más de un sentimiento que de una idea) de algo vago, oscuro, misterioso, que existía en el fondo de las cosas, por encima de todo, rodeándolo todo y dentro de todo, que no podíais comprender, pero a lo que tampoco podíais sustraeros? Os parecía ser una parte de ello, o ello de vosotros. Os admiraba no poder verlo con los ojos, oírlo con los oídos, palparlo con las manos, ya que podíais sentirlo y aspirar a ello con tan extraña oscuridad. A veces os sentíais forzados a amarlo, otras veces a temerlo. Os estaba prohibido nombrarlo o, si queríais hacerlo, resultaba que ninguna palabra bastaba como nombre para algo tan cambiante. Lo asociabais a todo lo que resultaba extraño e inusual. A menudo se tornaba sumamente digno de amor, y luego de nuevo casi odioso —todo ello en virtud de su indeterminación y carencia de forma—. Cuando llegabais a un lugar nuevo, al principio faltaba, pero pronto volvía a presentarse, como un compañero de viaje, como un continuo acompañante.

No todo el mundo recordará experiencias semejantes. Sólo aquellos en los que la conciencia religiosa comenzó pronto. No obstante, todos hemos pasado por un período nebuloso semejante en nuestro desarrollo religioso, un período en el que el alma era movida por sentimientos para los que el entendimiento no era capaz de formar conceptos adecuados.

El mismo suceso lo hallamos también, en un contexto más amplio, en la historia de todos los pueblos cuyo patrimonio cultural sigue dando testimonio, hoy en día, de estos antiguos hechos de conciencia (cf. *Lo santo*, p. 98). Y podéis encontrar pueblos enteros que, hoy en día, todavía se hallan en este período nebuloso de la religión. Las esfinges y pirámides no son sino restos en piedra de hechos de conciencia semejantes a los que vosotros y yo mismo hemos tenido en la infancia. Y es que los llamados «pueblos salvajes» no son sino pueblos infantiles, que tantean en busca de Dios, que intentan, en sus modos de reflexión intelectual, expresar (en el mito y el rito) lo que se les da originariamente en la forma del sentimiento inmediato. Donde el lenguaje resulta todavía un instrumento demasiado tosco para la expresión de lo sutil, el hombre intenta tallar en piedra lo que el lenguaje aún no logra expresar. A este algo vago, misterioso, suprahumano, que todavía no ha cristalizado en la «divinidad», es a lo que quiero denominar numen (*the Divine*). Qué sea —eso es algo que el hombre primitivo no sabe: «No soy yo mismo. ¿Qué es, entonces? ¿Quizá una cosa externa?». Ésta es la razón

por la que el primitivo acepta entonces alguna cosa externa que le resulta maravillosa —por ejemplo, un reptil, una bestia, un pájaro o un insecto—. O también algún fragmento de la naturaleza, como por ejemplo el viento, el rayo, el sol, la luna, un planeta o una estrella. Y es así como su sentimiento queda objetivado en tales cosas[5].

5. Sería una tarea importante de la psicología de la religión y de la psicología infantil investigar la índole de este sentimiento místico en las vivencias del niño, del que hablan Ruskin y Parker, aclarando por qué, en general, se pierde en la vida adulta. Conozco otras experiencias semejantes, relatadas por personas profundamente religiosas, y agradecería se me comunicase cualquier otro testimonio de este tipo. Compárense, por otro lado, las investigaciones de Jaensch sobre la capacidad imaginativa de los jóvenes, que se expresa en la facultad de producir «persistencias» intuitivas, y que con posterioridad se pierde o queda limitada. Por lo demás, la cuestión es saber si la mente infantil es mucho más rica que la del adulto en facultades y si, por consiguiente, la edad adulta supone una pérdida de facultades. Y quizá esto valga también, como señala Parker, «en términos filogenéticos», es decir, que los pueblos primitivos, que se hallan en un estadio infantil (y la humanidad en su conjunto, considerada en ese estado), fueron y son más ricos en facultades originarias que los desarrollados.

10

LO MÍSTICO EN EL CONCEPTO DE FE DE LUTERO

Como complemento a lo dicho en *Lo santo*, pp. 144-145, sobre el concepto de fe de Lutero, puede verse el capítulo «Espíritu y fe» del libro de R. Otto *Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther*, pp. 25-46, que contiene una investigación sobre el concepto luterano de fe. Y es que para Lutero la fe no es sólo *confidere* y *fiducia*, sino también un *adhaerere Deo* con el sentimiento y la voluntad. Estúdiese luego el excelente *De adhaerendo Deo* de Juan de Kastl*, y se descubrirá la íntima conexión existente entre Lutero y la mística en lo que respecta a su concepto de fe. Dentro de esta obra, resulta especialmente interesante el capítulo 12, titulado *De amore Dei, quod efficax sit*. No hay nada, de entre lo dicho por Lutero acerca de la fuerza regeneradora, justificante y santificante de la fe, que no quede ya dicho en este capítulo a propósito del *amor mysticus*:

> *Solus amor est, quo convertimur ad Deum, transformamur in Deum, adhaeremus Deo, unimur Deo, ut simus unus spiritus cum eo, et beatificemur cum eo.*
>
> (El amor es lo único por lo que nos convertimos a Dios y nos transformamos en Dios, nos adherimos a Dios y nos unimos a Dios, de modo tal que nos hacemos uno en el espíritu con Él y alcanzamos la beatitud con Él.)

El amor es aquí el elemento «poderoso, activo, creador que nos transforma y nos regenera». Y también es el *afecto* incesante:

> *Proinde nihil amore acutius, nihil subtilius, aut penetrabilius. Nec quiescit, donec universaliter totam amabilis penetravit virtutem et profunditatem ac*

* Juan de Kastl: Johannes von Kastl (fallecido después de 1426), místico medieval alemán, prior del monasterio benedictino de Kastl o Kastel (Alto Palatinado). (*N. del t.*)

totalitatem, et unum se vult facere cum amato. – Vehementer tendit *in eum et ideo* nuncquam quiescit, *donec omnia transeat, et ad ipsum in ipsum veniat.*

(Pues nada es tan agudo, sutil y penetrante como el amor. No descansa hasta haber penetrado toda la fuerza, profundidad y perfección del amado, y pretende hacerse uno con el amado. – Tiende a él *con vehemencia*, y por ello *no descansa nunca* hasta que ha superado y llega hasta él y en él.)

Pues bien, el efecto de la *adhaesio* es exactamente el mismo, como Lutero afirma a menudo:

Quippe qui Deo adhaeret, versatur in lumine... qua ex re est hominis in hac vita sublimior perfectio, ita Deo uniri, ut tota anima cum omnibus potentiis suis et viribus in Dominum Deum suum sit collecta, et unus fiat spiritus cum eo.

(Pues quien se adhiere a Dios se mantiene en la luz. Por ello, la mayor perfección del hombre en esta vida es unirse a Dios de forma tal que toda el alma, con todas sus potencias y fuerzas, esté recogida en el Señor su Dios y el espíritu se haga uno con Él.)

Lutero denomina a esto, de manera más drástica, «hacerse una torta con Dios». Y hay que tener en cuenta, a la vez, que este *amor* está, ya en la obra de Juan de Kastl, atravesado de fe, confianza, consuelo, anhelo de certeza y de protección, y que la *remissio peccatorum* es, también para él, el primer elemento del *ordo salutis*:

Sic scilicet in Domino Deo de omni sua necessitate audeat plene totaliter confidere. *Hoc ipso facto in tantum Deo complacet, ut suam ei gratiam largiatur et per ipsam gratiam veram sentiat caritatem et dilectionem, omnemque ambiguitatem et timorem expellentem in Deoque confidenter sperantem* (cap. 5).

(Así pues, *atrévase a confiar plena y totalmente* en el Señor su Dios en toda su necesidad. Hecho esto, complace a Dios hasta el punto de que éste le entrega su gracia y, merced a esta verdadera gracia, llega a sentir verdadero amor e inclinación, con los que destierra toda duda y temor y espera a Dios confiadamente.)

Por ello puede también la *adhaesio*, llegado el caso, suceder en virtud de la fe:

Sed tantum fide et bona voluntate adhaerere Deo... (cap. 6).

(Sino sólo adherirse a Dios mediante la fe y la buena voluntad.)

Y la despreocupación, la confianza y el consuelo seguro del alma son, también aquí, bienes elevados:

Et eius consolatione suaviter reficitur (cap. 7).
(Y blandamente se reconforta con su consuelo.)

Y hasta la cadena y serie de experiencias religiosas del alma, tan frecuente en Lutero, se ofrece ya aquí en su sucesión típica:

[...] *peccatorum remissio, amaritudinis expressio, collatio dulcedinis et securitatis, infusio gratiae et misericordiae attractio et corroboratio familiaritatis atque abundans de ipso consolatio, firmaque adhaesio et unio.*

([...] remisión de los pecados, expulsión de la amargura, derroche de dulzura y seguridad, infusión de la gracia y atracción de la misericordia, confirmación del trato familiar con Él, consuelo abundante en Él, y firme adhesión y unión...)

Sólo estaremos plenamente en condiciones de juzgar sobre las conexiones entre Lutero y la mística cuando se publiquen los restos manuscritos de las predicaciones místicas de tipo popular-edificante, que siguen durmiendo en las bibliotecas, pues sólo entonces conoceremos el trasfondo, el suelo nutricio, el marco afectivo y las numerosas concomitancias afectivas de las ideas de Lutero y de su modo de expresión. Si no supiésemos que el escrito titulado *Von der freyheyt eynes Christen menschen* (Sobre la libertad del cristiano) es de Lutero, lo incluiríamos, con toda probabilidad, en tal género de obras. Por lo demás, dentro de la propia literatura «mística» cabe descubrir discrepancias de mayor calado que las que se dan, por ejemplo, entre el mencionado escrito de Lutero y el de Juan de Kastl. Y por su índole y temperamento, la distancia que separa a Lutero de alguien como el Maestro Eckhart es menor que la que media entre éste y Plotino o la legión de frailes y monjas enamorados de Dios, los *doctores ecstatici et serafici*, como Ignacio, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz o Madame de la Mothe-Guyon.

Comparaciones como la realizada más arriba son instructivas en el tratamiento del problema general de las relaciones entre el luteranismo y la devoción mística, no sólo en un sentido histórico (que, en última instancia, importa poco), sino también en términos objetivos. Se ha llegado a decir que un protestante que ama la mística es un diletante, que debería hacerse católico. Pero, ¿qué es *la* mística? Si por tal se entiende algo así como el placer fundente provocado por un sentimiento trascendente del esposo, la afirmación quizá sea verdadera. Pero ciertos elementos típicamente místicos, como el «sentimiento de criatura» y la *unio*, no son menos viables desde la *fides* luterana (como *fiducia* y *adhaesio*) que desde el *amor mysticus*. Antes al contrario. En su intro-

ducción a los *Cuatro libros sobre el verdadero cristianismo* (*Vier Bücher vom wahren Christentum*) dice Johann Arndt*:

> En virtud de esta seguridad y cordial confianza el hombre entrega su corazón por entero a Dios, descansa sólo en Dios, se abandona a él, se entrega exclusivamente a él, se une con Dios, se hace partícipe de todo lo que es de Dios y de Cristo, se hace un Dios con Dios.

Y esto es luteranismo puro, radical. Tales palabras podrían figurar perfectamente en el escrito de Lutero *Sobre la libertad del cristiano*, más aún, se hallan efectivamente en tal escrito, según su sentido, y no son sino una radicalización de la concepción de la *fides* como *fiducia* y *adhaesio*. Y Pablo dice lo mismo, pero con más vehemencia aún, en *Gálatas* 2, 20 y en *1 Corintios* 6, 17. En cualquier caso, lo verdaderamente decisivo en esta cuestión de la posibilidad de un tránsito de la *fides* a la experiencia de la unión, no es la invocación de textos de Lutero o de la Biblia, sino la reflexión sobre la esencia misma de la fe. Y ésta es algo más que una convicción respecto de las cosas eternas: es una tensión afectiva hacia ellas, es atracción y absorción en ellas y es también, en tanto que confianza, sentimiento íntimo de cercanía. Pues bien, todo ello porta en sí el germen del significado contenido en palabras plenas de misterio, como «unión». En mayor medida, incluso, que el «conocimiento» o el «amor» de las primeras escuelas místicas. Esto resulta todavía más nítido cuando, en una intuición de esencias más profunda, se captan con claridad los momentos hondamente irracionales del acto de fe.

* Johann Arndt (o Arnd), 1555-1621, pastor y teólogo protestante, autor de himnos religiosos y obras de devoción. Introdujo en el protestantismo una línea devocional, impregnada de ideas procedentes de la mística medieval alemana, que fue duramente atacada por el sector más ortodoxo de la Iglesia luterana y está considerada precedente remoto del pietismo. (*N. del t.*)

11

LO *TREMENDUM* Y LA MÍSTICA

La mística, como ya dijimos de pasada, es la propia vivencia religiosa, sólo que radicalizada en sus momentos irracional-numinosos. En ella, el elemento de lo *tremendum* queda a menudo atenuado, aunque nunca falta por completo. En *Lo santo* (pp. 145 ss.) hemos visto algunos ejemplos. Especialmente interesante es la cita de Juan de la Cruz, pues muestra que el elemento de lo *tremendum* puede alcanzar también aquí una enorme intensidad*. Si intentamos seguir avanzando en la definición de la mística, tendremos que definirla como ingreso radical del numen en el ánimo del que lo experimenta, hasta provocar la «visión» y la «unión». Con ello, se aclara el origen de esas extrañas y convulsas vivencias de espanto de las que habla Juan de la Cruz —y que, por lo demás, tienen clara correspondencia en las denominadas «lucha penitencial» (*Busskampf*) y «convulsión penitencial» (*Busskrampf*), que preceden a la «irrupción» (*Durchbruch*)**—. Inicialmente, el numen se hace presente en el alma con su ὀργή (ira), con su componente *tremendum*; luego, éste cede ante el *fascinans*. La mística antigua ofrece paralelos al respecto. También aquí, la ἔκπληξις (espanto) y la φρίκη (escalofrío, terror sagrado) preceden a la ἐποπτία (visión) y a la ἔκστασις (éxtasis). Así lo describe Plutarco:

* Cf. *Lo santo*, pp. 147-148. Se citan allí pasajes de los capítulos 5 y 6 del Libro II de *Noche oscura del alma*. (*N. del t.*)

** Las palabras entrecomilladas, cuyo original alemán conservamos entre paréntesis, son términos técnicos del lenguaje devocional pietista, en concreto de la escuela pietista de Halle, cuyo principal representante fue August Hermann Francke (1663-1727). Este autor concede gran importancia al proceso de conversión, entendido como lucha contra «el viejo Adán». Tal lucha debe partir del reconocimiento en nosotros de la presencia del pecado, la incapacidad para salir de él, la ira de Dios y la justificación a través de Cristo. (*N. del t.*)

Primero extravíos y penosas divagaciones, así como ciertos avances peligrosos y frustrados en las tinieblas. Luego, antes de la consagración, todos los terrores, estremecimientos y temblores, sudor y temerosa admiración...[1].

Y el Pseudo Demetrio:

μυστήρια ἐν ἀλληγορίαις λέγεται πρὸς ἔκπληξιν καὶ φρίκην.
(Los misterios se exponen luego en imágenes, para terror y espanto.)

En el mismo pasaje, Leisegang llama la atención sobre el hecho de que, en el éxtasis del culto tracio de Dioniso, los *mystos* primeramente quedan *aterrorizados*, cuando suena la voz del dios o cuando aparece él mismo, y que «con ello, el éxtasis alcanza su punto máximo». El espanto forma también parte del proceso místico.

Es más, también en Platón, la contemplación mística de «lo de allá», es decir, la visión de las Ideas y, en especial, de la Idea de lo Bello (tal como se expone en el *Fedro*, donde aparece investida con todos los rasgos de lo *numinosum fascinans*, desbordando con mucho la mera vivencia estética), tiene como reverso —mejor dicho: como anverso— el momento de espanto numinoso:

αὗται δέ, ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, ἐκπλήττονται καὶ οὐκέθ' αὑτῶν γίγνονται (250 a).
(Cuando éstas [es decir, las almas que contemplan] contemplan una imagen de lo de allá, se sobresaltan y salen fuera de sí.)

Y a «lo de allá» lo denomina también «lo santo»:

ὧν τότε εἶδον ἱερῶν (250 a).
(De aquello santo que contempló entonces.)

Y al sentimiento que suscita:

σέβεσθαι (250 e) («Venerar».)

La Idea contemplada es para él un θεοειδές («semejante a los dioses») (251 a), y en dicha contemplación el primer sentimiento es:

πρῶτον μὲν ἔφριξε, καί τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων*. εἶτα προσορῶν ὡς Θεὸν σέβεται.

1. Véase H. Leisegang, *Der heilige Geist*, vol. I, Leipzig, 1919, p. 174. Tomado de G. Anrich, *Das antike Mysterien-wesen*, Göttingen, 1894, p. 33.

* Otto cita por la traducción alemana de Schleiermacher, cuya fraseología intentamos mantener. (*N. del t.*)

(Se estremece todo él y le sobreviene algo de las angustias de antaño. Y contemplándolo, lo venera como a un dios [Schleiermacher].)

Y 254 b:

ἰδοῦσα δὲ ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσε ὑπτία.

(En esta visión se llena de angustia y cae hacia atrás, lleno de reverencia [sería mejor traducir: «lleno de santo pavor»] [Schleiermacher]).

Requeriría una investigación específica el parentesco entre los terrores de los místicos y los *terrores conscientiae*, la *desperatio salutaris* y la «lucha penitencial» (*Busskampf*) de los primeros pietistas. Todas estas cosas surgieron en círculos que, en su tiempo, eran tachados a la vez de *mystici* y *fanatici* (y, en ocasiones, también de *platonici*). Y son muy semejantes, en forma y contenido, a los trastornos emocionales que caracterizan a la mística[2]. Además, tanto unos como otros están manifiestamente emparentados con las severas convulsiones experimentadas por Lutero en su vida psíquica. Por lo demás, hay toda una línea que, desde los *terrores conscientiae* de Lutero, conduce directamente a la mística[3]. El anónimo místico francfortiano cuyo escrito, la llamada *Theologia deutsch**, reeditó todavía el propio Lutero en 1531, escribe en el capítulo 11:

El alma de Cristo tuvo que ir al infierno antes de entrar en el cielo. Y lo mismo pasa con el alma humana [...] Y mientras el hombre se halla en el infierno, nadie puede consolarle, ni Dios ni la criatura, según está escrito: «En el infierno no hay redención». Sobre esto ha dicho alguien:

Corrupción y muerte,
Vivo sin consuelo;
Por fuera y por dentro
Estoy condenado.

Estas experiencias del *infernum temporale*, del combate de Jacob, se conocen en la mística alemana, al menos, desde Taulero. Y su presencia

2. Véase J. G. Walch, *Einleitung in die Religion-Streitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche*, vol. V, pp. 582 s.

3. Cf. N. Söderblom, *Humor och Melankoli* [en Lutero], Upsala, 1919.

* El llamado «Anónimo de Fráncfort» (*Der Frankfurter*), místico alemán de finales del siglo XIV, elaboró una doctrina mística inspirada en el Maestro Eckhart y de fuerte orientación práctica, basada en el cultivo del amor, el desprendimiento personal y la entrega a Dios, frente al conocimiento especulativo. La obra fue publicada por Lutero (en 1516 de forma parcial; en 1518 en edición completa) con el título de *Eyn deutsch Theologia* (Una teología alemana). Traducida por Arndt, fue muy popular en la Alemania protestante, y sirvió como vehículo de transmisión de la mística medieval alemana a la Edad Moderna. (*N. del t.*)

abre un abismo entre esta «mística» y cualquier tipo de «plotinismo». Gerson ha descrito tales vivencias. Y Lutero invoca a menudo tanto a Taulero como a Gerson (su *doctor consolatorius*), viendo en ellos personas que han experimentado «dolores» semejantes a los suyos y que han tratado de ellos como *experti*. Y no vale despachar esta coincidencia diciendo que Lutero nada sabía ni de metodismo ni de un camino artificial de salvación, ¡como si las experiencias de estos místicos hubieran sido mero *exercitium spirituale*, que uno dispone en sí mismo a gusto y gana, para propia *expurgatio*! Algo así sólo lo hará la pseudomística de alguien como Karlstadt, que remite directamente a los cuarteles de Ignacio de Loyola. Basta, en cualquier caso, citar los nombres del anónimo de Fráncfort, Lutero o Ignacio, para saber qué hay de común en ellos y qué no. Ya el Maestro Eckhart dice:

> Escapar a ello no es tampoco cosa tuya, sino de aquel a quien compete también el causarlo. Él puede hacerlo o dejar de hacerlo, como quiera[4].

Y el anónimo de Fráncfort dice al respecto, con toda la claridad posible:

> A menudo, se abate sobre el hombre este infierno, sin que se sepa de dónde viene. Y el hombre no puede hacer ni dejar de hacer nada para que llegue o se vaya. No puede en modo alguno darse o hurtarse a él, entregarse o escapar. Sucede como está escrito: el espíritu alienta donde quiere. Tú oyes su voz, es decir, sabes que está presente, pero no sabes ni de dónde viene ni a dónde va.

Esto es plenamente acorde con las experiencias del propio Lutero en el terrible año de pasión de 1527, y con todas las demás ocasiones en que Dios «cae sobre él», como en su momento hizo Yahvé con Moisés durante la noche; o cuando cae bajo las garras de Satán o en el torrente de la ὀργή divina. Y puede, entonces, juzgar sobre la relación de estos dos últimos entre sí, como hemos visto en la nota a la p. 123 de *Lo santo*, por ejemplo, cuando desde el castillo de Koburg escribe las estremecedoras palabras: «la majestad casi divina del diablo»[5]:

> El mismo día que llegó tu carta desde Núremberg, el diablo me envió una embajada. Yo estaba solo, y me venció hasta el punto de obligarme a aban-

4. Cf. W. Lehmann, *Meister Eckehart*, Göttingen, 1917, p. 155.
5. A Melanchthon, 12 de mayo de 1530 (E. L. Enders, *Luthers Briefwechsel*, vol. VII, Calw/Stuttgart, 1903, p. 333).

donar mi habitación. Me temo que llegará el día en que contemplaremos el gran poder de este espíritu, estoy por decir su majestad casi divina[6].

O sobre el espantoso estado en que ya no se sabe «si Dios es el diablo o el diablo es Dios», cuando se está por creer que «Dios es un malvado». O algo quizá todavía más osado: Lutero y sus precursores descubren todos ellos el parentesco entre su propia experiencia espantosa secreta y la agonía en el Monte de los Olivos, a cuyo significado místico hemos apuntado ya en *Lo santo* pp. 120-121, e incluso con el *Eli, lama sabachthani* pronunciado en la cruz.

Enteramente típicos de la experiencia del *horror mysticus* son también los pasajes siguientes. Lutero predica aquí sobre los dolores de María al perderse Jesús, de doce años. Y entonces, siguiendo plenamente al anónimo de Fráncfort, se centra en la contraposición del *paradisus* y del *infernum temporale*[7]:

Cuando Dios nos ha dado una fe sutil, que nos permite caminar con gran confianza y estar seguros de que tenemos un Dios dador de gracia y podemos porfiar en ello, entonces nos hallamos en el paraíso. En cambio, cuando Dios deja que nuestro corazón desfallezca, y que pensemos que quiere arrancarnos a nuestro Señor Jesucristo del cuerpo, es decir, cuando nuestra conciencia siente que lo ha perdido, y luego se agita y fracasa, de modo tal que la confianza se hunde, entonces son el lamento y la necesidad. Pues, ***aunque no tiene conciencia de pecado***, se halla en tal agitación que piensa: quién sabe si Dios me quiere. [...] Pero frenar tales golpes es algo que sólo pueden hacer los espíritus fuertes, y no son muchas las gentes a las que Dios ataca de esta manera [...] Estas penas son insoportables y gravosas por encima de toda medida. Por ello los santos gritan también por encima de toda medida. Pues, si Dios no les ayudara a salir de ellas, se hallarían en el infierno. Comparadas con ellas, las demás penas y tentaciones no valen un ardite[8].

Y lo mismo al mismo pasaje:

Non sinit se loqui, sed sentitur. In inferis fuit his Maria[9].

(Ello no se deja expresar, sino que se siente. En tales infiernos estuvo María.)

6. *Eo die, quo literae tuae e Norimberga venerant, habuit Satan legationem suam apud me. Eram autem solus... et certe eatenus vicit, ut me expelleret cubiculo... Vix expecto illum diem, ut videamus tandem istius spiritus tantam potentiam, planeque divinam majestatem quandam.*

7. Ed. Weimar, vol. XII: *Predigten aus dem Jahre 1523*, pp. 411 ss.

8. *Ibid.*, p. 412.

9. *Ibid.*, vol. XV, p. 414.

Y sobre el pasaje evangélico: *Tan pronto me vereis como no me vereis* (*Juan* 16, 16 ss.), que supone un desafío en esta dirección, dice[10]:

> Hay que experimentarlo: Dios tan pronto está presente como desaparece... Y eso es una muerte y un calabozo. Conviene que vivas uno de esos ratos en que Cristo se aparta de ti y permite que caigas en poder del pecado, de la muerte y del infierno[11].

Cualquiera puede advertir que estas vivencias no son sino el reverso de la idea del *deus absconditus*.

10. *Ibid.*, p. 538.

11. *Imo experiri debemus: Deum interdum adesse, interdum evanescere... Dort ist ein Tod und Kerker. Ideo oportet te habere ein eygenes kleines Stündlein, quo Christus se privat tibi,* [et] *sinit te stecken in potestate peccati, mortis, inferorum.*

12

DEVOCIÓN MÍSTICA Y DEVOCIÓN DE LA FE[1]

A la separación entre mística y fe, como si se tratara de dos especies distintas de lo religioso, se opone el hecho de que ambas, en todas las partes del mundo, parecen buscarse mutuamente, y también la circunstancia de que el lenguaje de la simple devoción suele estar entreverado de términos místicos. *Bhakti* y *advaita*, que es el nombre que estas dos cosas reciben en la India, dan la impresión de ser hermanos rivales, que se odian pero, a la vez, se buscan continuamente. Esto no puede explicarse desde circunstancias puramente históricas. Y no se trata tanto de ponerse a buscar a toda prisa sincretismos, mezclas e inconsecuencias, cuanto de interpretar, desde la propia experiencia religiosa, ciertas conexiones y polaridades, profundamente arraigadas en la esencia misma de lo numinoso, y por ello también en el propio sentimiento religioso. En cualquier caso, para comprender la relación que entre la experiencia mística profunda y la simple devoción teística se da a propósito de los sentimientos personales de veneración, confianza y amor, hay que tener en cuenta lo siguiente:

I. CONSIDERACIONES GENERALES

En las formas efectivas de devoción simple hay ya elementos que, al intensificarse, o bien se transforman directamente en fenómenos místicos, o bien se tornan tan semejantes a éstos que, por una ley de atracción de estados psíquicos afines, pueden desencadenarlos y desembocar en ellos[2].

1. La primera parte del presente capítulo se publicó ya con anterioridad en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1922), pp. 255-265.

2. Véase *Lo santo*, p. 69 [Otto se refiere a este principio como «Ley de la asociación de sentimientos» (*N. del t.*)]. Véase también allí lo que, en este contexto, quiere decir

Ahora bien, el rasgo distintivo inmediato de toda mística *no* es el momento de *unio mystica* sino, como el propio nombre indica, la experiencia de lo misterioso, es decir, de lo que abandona el marco establecido por los elementos racionales de la idea de Dios y constituye su dimensión irracional. «Místico» no es, en un primer momento, un *predicado* de la *relación* con lo divino, sino de la propia idea de Dios. La diferencia entre la devoción mística y la simple devoción de fe no consiste en que se trate de tipos distintos de la relación con Dios, sino en el hecho de que, en comparación con la representación personal, Dios manifiesta ahora rasgos inusuales y deviene una «entidad mística», lo cual ha de tener como consecuencia, naturalmente, una forma nueva y distinta de relación. Pero un análisis más detallado del propio acto de devoción pone de manifiesto que lo que en la experiencia mística alcanza especial intensidad y carácter dominante estaba ya presente, como momento sutil, en el propio acto de devoción, que sin ello no podría siquiera ser considerado «devoto». Ya anteriormente he analizado todo esto. Por ello, aquí vamos a concentrarnos en el elemento que caracteriza a toda mística y que, en apariencia, la distingue radicalmente de cualquier forma de devoción personal: la «unificación», es decir, la plena o aproximada identificación con lo divino.

1. El reverso necesario de este proceso es la cesación, aniquilación y desaparición del yo, de todo empeño referente al *yo*, a lo *mío*, al *me*, al *mí*. Pues bien, de todas estas circunstancias puede decirse, cuando menos, que tienen su correlato (y quizá, incluso, sus grados elementales) en las formas más simples de religiosidad, cuando ésta se expresa como devoción vehemente. La unión con Dios tiene siempre en la mística como correlato inevitable la cesación de la mismidad y del yo. Y viceversa. La primera hace las veces de posición; la segunda, de negación. Y si aquélla nos resulta más clara y comprensible en cuanto vivencia, es porque dicha vivencia (más allá de sus denominaciones, que en su mayor parte nos son incomprensibles y que los investigadores no hacen sino repetir) viene en realidad a aclarar un acontecimiento psíquico que en el fondo es muy simple y transparente.

La devoción, independientemente de cómo se conciba el objeto al que se dirige, implica siempre un arrebato intenso, emocional, por parte de dicho objeto. Y admite, en cuanto tal, los más diversos grados de tensión interna. Ahora bien, a medida que dicha tensión va aumentando,

«convertirse». Por lo que hace a la situación histórica, véase el capítulo titulado «Bhakti y Advaita» en mi libro *Vischnu-Narayana*, Jena, [2]1922.

a medida que la devoción se torna más intensa, más profunda y más íntima, van apareciendo los diferentes estados que hemos denominado «hundirse en el objeto», «sumergirse», «estar inmerso en el objeto», «estar abismado». ¿Qué es todo esto? En principio, se trata simplemente de una atención intensa, exclusiva. Una atención que, inicialmente, depende en general de la voluntad y de la *dirección* que la voluntad confiere a la atención. Ahora bien, en la medida en que el objeto interesa por sí mismo, encadena y «arrebata», la dirección voluntaria de la atención se torna innecesaria. No somos ya nosotros quienes la dirigimos a él, sino que es él quien la atrae, la encadena, la cautiva. Dejamos de ser activos para convertirnos en pasivos. Y si el objeto adquiere para nosotros un enorme interés, la voluntad puede ya descansar plenamente, pues somos arrebatados de manera *mere passive*. Ahora bien, la atención que alcanza este grado de tensión es ya una ἁπλῶσις de nosotros mismos, una «simplificación», por cuanto es el objeto el que dirige exclusivamente hacia sí, con creciente intensidad, nuestra atención y nuestro interés más íntimo, excluyendo cualquier dirección secundaria del interés y de la atención, polarizando[3] la mirada, atrayéndola sólo hacia sí y conservándola, de forma tal que el alma se «abstrae» de otros objetos, los expulsa de la conciencia y, a la vez, «simplifica» a ésta, la hace «simple», «separada» y «vacía» de cualquier otra cosa: «Hazme simple, interior, separado». Con ello, surge aquí ya el estado propio de toda mística y su primer requisito fundamental: el «recogimiento». En virtud de él, el ánimo se torna «monoidético»*, por ser su objeto el único que, por un lado, atrae hacia sí toda la atención con estricta exclusión de todo lo otro y, por otro lado, sacia y penetra de forma plena y excluyente nuestros sentimientos más íntimos, con las impresiones que produce en el ánimo y con los sentimientos específicamente religiosos a ellas correspondientes. Decimos, pues, que el objeto «colma» por completo el ánimo, que se torna todo en él. Y este «colmar» está ya, como es obvio, muy cerca del límite de la «unificación».

2. Este recogimiento abismado en el objeto no puede, en verdad, faltar nunca en la vida devota simple, si ha de poder llamarse vida. Y con él surge también, como necesario contrapunto, un segundo elemento,

3. Luz polarizada es aquella cuyos rayos se dirigen todos en la misma dirección. La denominación es, en realidad, poco afortunada, pues al hablar de «polos» uno se imagina, como mínimo, dos direcciones, la una positiva y la otra negativa, mientras que aquí se trata de unicidad en la dirección.

* En el original alemán *monoideïsch* (cf. gr.: μονοειδής) con el doble sentido de «simple» y «que sólo tiene una idea». (*N. del t.*)

que puede simbolizarse perfectamente en esta misma línea con imágenes como «abandono de sí», «cesación», «pérdida del yo». Se trata de un elemento que podemos encontrar también, de forma enteramente semejante, en experiencias e impresiones de tipo no religioso que producen una profunda tensión, por ejemplo, cuando algún espectáculo natural nos impresiona vivamente. «Olvidado de mí y del mundo»*. En este estado nos hallamos, por ejemplo, cuando nuestra atención se sumerge completamente en una impresión natural bella o grande y este «olvido *de sí*» es un requisito necesario, si ha de tener lugar una inmersión profunda en un acontecimiento que se apodera de nosotros. Lo uno implica lo otro necesariamente, y ambas cosas son simultáneas. Ahora bien, ¿qué es lo que aquí ocurre?

En general, no sólo podemos ser conscientes de otras cosas, distintas de nosotros mismos, sino que podemos también tener conciencia de nuestros propios estados, de nuestros propios movimientos internos, de los estados y actividades de nuestro propio interior, de nuestra propia alma. Y a toda conciencia semejante de algo en el interior de nuestra alma la denominamos «autoconciencia». Alguna forma de autoconciencia semejante acompaña también, habitualmente, a los actos de nuestra conciencia de objetos, de nuestra conciencia de algo fuera de nosotros. Cuando escribimos, leemos, vemos, oímos o percibimos algo, en general no lo hacemos sin conciencia de nosotros mismos, sino de manera autoconsciente, i.e. tenemos a la vez, en mayor o menor grado, la percepción y, por ende, la conciencia de estar leyendo, escribiendo, viendo y percibiendo. Es decir: nuestra conciencia de algo distinto viene acompañada, las más de las veces, de un grado más o menos intenso de autoconciencia. No sólo somos conscientes de una cosa, sino que en general somos también conscientes de que somos conscientes de una cosa. Más aún, podemos incluso, metodológicamente, convertirnos en espectador y observador interno de nuestra conciencia de objetos; y hay personas que, incluso en actos en que se da un fuerte interés hacia otra cosa, «no pueden desvincularse de sí mismos», sino que se observan y ejercen control sobre sí mismos hasta en el amor o en la plegaria. Por otro lado, la atención intensa a un objeto distinto y la atención y el saber acerca de uno mismo, es decir, la conciencia de objetos y la autoconciencia, se hallan, de suyo, en un tira y afloja. En la misma medida en que una de ellas crece, la otra *puede* retroceder. Cuanto más intenso, íntimo y profundo es mi conocimiento de lo otro,

* Cita del poeta alemán Franz von Dingelstedt (1814-1881). (*N. del t.*)

tanto menos sé sobre mí. Al proyectarme sobre los objetos me olvido de mí mismo. Toda la capacidad de percepción y atención queda así absorbida y consumida por el objeto; la «autoconciencia», entonces, se atrofia. Y en casos de tensión extrema, la atención puede volcarse sobre el objeto que suscita el interés hasta el punto de no dejar ya resto alguno para la autoobservación. Enteramente convertida en conciencia de objetos, la conciencia deja entonces de ser autoconciencia o, cuando menos, se aproxima a tal límite.

Cuando, con posterioridad, se reflexiona sobre tales acontecimientos de disminución y desaparición del sentimiento de sí, resulta casi imposible describirlos de otro modo o mejor que como desaparición de la mismidad, y del yo, como cesación y pérdida del yo. Como la «mismidad» y la observación de ella resultan un obstáculo para el conocimiento pleno de la alteridad buscada, se plantea un imperativo del tipo: «¡Cesa en tu ser!». Y como la afectividad, al retroceder el sentimiento de sí, deviene enteramente sentimiento del objeto, y éste se torna «todo en todo» para el alma, de aquí surgen casi de suyo expresiones como «*convertirse* en el objeto», «hacerse uno con él» o, mejor, «devenir completamente el objeto»[4].

3. Simultáneamente se produce también el momento del «éxtasis». La mayor parte de las concepciones que corren por ahí en torno al éxtasis son extravagantes, pues lo vinculan al frenesí, el delirio, la magia, la autosugestión, etc. Todo esto existe, ciertamente, y cae bajo tal denominación. Pero es un error estigmatizar la palabra de esta manera. El éxtasis, en cuanto tal, prolonga la línea iniciada por la devoción simple, pero intensa. Se caracteriza por dos cosas: exclusividad de la atención y máxima tensión atencional. Es decir, (*a*) por el ya mencionado «carácter monoidético» del sosiego plenamente recogido (con abstracción de cualquier otra cosa) de la atención polarizada en el objeto trascendente aprehendido en la plenitud del afecto. Se trata, pues, de una «idea fija» en sentido noble, fijación de la atención en su objeto. O, como dice el Maestro Eckhart, «pasmo del alma en Dios». Y la fe y la oración simple que no son capaces de aproximarse a algo así, se quedan a medio camino —pues también a ellas les corresponde

4. Compárese el siguiente pasaje de la *Brihadâranyaka Upanishad* IV, III, 21: «Así como aquel que está abrazado a una mujer no percibe nada ni externo ni interno a sí mismo, así también el espíritu, abrazado por el *âtman*, no tiene conciencia de lo que hay fuera o dentro». Este pasaje no se aparta en lo más mínimo de lo expuesto por nosotros. [De la *Brihadâranyaka Upanishad* hay traducción española: *Gran Upanishad del bosque. Con los comentarios advaita de Sankara*, ed. de C. Martín, Trotta, Madrid, 2002, p. 353. (*N. del t.*)]

*pratyâhâra** y *dhâranâ***—. Pero el éxtasis es también, (*b*) máxima tensión atencional y de la conciencia de objeto, a la que acompaña necesariamente una disminución de la conciencia de mí mismo, hasta llegar ocasionalmente a su desaparición. Queda claro, a la vez, que tal éxtasis es cualquier cosa menos «sugestión», «embriaguez tóxica», estado mórbido, entusiasmo iluso o exaltación sentimental. Se trata, más bien, de *conciencia* plena, es decir, de conciencia objetiva en estado de máxima tensión, visión agudísima, concentración poderosísima, plena vigilia: lo diametralmente opuesto a todo estado embotado o dependiente del ánimo, la voluntad o el intelecto. Por último, tampoco se trata de algo peculiar a la mística, de una novedad radical, situada completamente fuera del marco de la «devoción de fe». Antes bien, está ya anticipado e incoado en la pura capacidad que el objeto de la fe tiene a la hora de producir una impresión, de proyectar el ánimo hacia sí y de reclamarlo para sí. Es más, se trata de algo que, en principio, tiene un carácter puramente formal, que no tiene por qué ser específicamente religioso, sino que puede surgir en cualquier esfera anímica donde se den actos de gran tensión emocional, dirigidos a objetos capaces de suscitar interés.

Así pues, en la simple devoción de fe, de tipo teístico-personal, se dan ya elementos que pueden propiciar el uso de imágenes y términos «místicos» —más aún, que pueden conferir a sus vivencias una cierta «tendencia mística»—. Y la propia mística, inicialmente, no es sino el incremento gradual de aspectos presentes ya, sólo que de forma leve, en la simple devoción. Es cierto que tal incremento da lugar a aspectos cualitativamente nuevos. Tales aspectos merecerían una investigación específica, como también su relación con los anteriores. Pero, aquí, sólo nos proponemos prolongar un poco más las líneas ya trazadas.

4. ¿Qué ocurre con la contraposición, tan típicamente mística, entre lo «interior» y lo «exterior»? «No busques fuera, allí busca el necio», «Buscar a Dios en el propio corazón», «en el fondo de mi corazón», «en el fondo del alma», «cuando ya no veía con mis propios ojos, sino con los tuyos». «La luz interior», «el guía interior», «el testigo interior», «el espíritu en el corazón». «El ojo que tiene forma divina». ¿Es verdad

* *Prâtyahâra* (sánscrito): *alejamiento de los sentidos*. Quinto de los denominados «ocho miembros del Yoga» (*yogânka*), cuyo objetivo es la eliminación de la impureza de la substancia pensante (*citta*) y el aislamiento del espíritu (*purusha*) respecto de todo aquello que le es ajeno. (*N. del t.*)

** *Dhâranâ* (sánscrito): *fijación del pensamiento en un objeto determinado*. Sexto *yogânka*. (*N. del t.*)

que sólo el místico está familiarizado con estas cosas? ¿No se tratará, más bien, de elementos presentes ya en cualquier discurso de carácter puramente devocional, aunque en tono menor y de forma más contenida? Retiremos las ramas con cuidado, para intentar descubrir el verdadero estado de cosas.

5. «Recoge tus sentidos dispersos»: tal es la amonestación obvia de cualquier predicación que se proponga guiarnos a la experiencia y al conocimiento de Dios, incluso allí donde se muestra convencida de que dicho conocimiento sólo es posible «mediante la palabra», mediante el testimonio históricamente dado. Sólo en el recogimiento aprehende realmente el ánimo su objeto, sólo aquí se le hace éste presente en la riqueza de sus elementos y sólo aquí se le experimenta según la realidad y la fuerza de su modo de doblegar, elevar, oprimir o santificar el ánimo. En el recogimiento, no sólo se ve el objeto *con más intensidad*, sino que se ven *más aspectos* del objeto. Al espíritu recogido se le abre una visión que no es posible en el disperso. Aquél ve lo que éste todavía no podía ver. Pero el grado sumo del recogimiento es el éxtasis en su sentido más puro. Se comprende, por tanto, que sólo en el éxtasis, como forma suma —es decir, plenamente recogida— de visión, se den la contemplación y el conocimiento pleno y perfecto. Y resulta igualmente claro que, cuando el ánimo regresa de su recogimiento para volver a la dispersión, pasando del estado de captación plena al de mero recuerdo, tanto la visión como el sentimiento deben tornarse más exangües, oscuros y limitados, mientras que el recuerdo queda en un estado de posesión mucho más rica, de experiencia más profunda, de comprensión más radical y de más intensa agitación interna. Tales cosas se comprenden sin más por la propia naturaleza del asunto, se presentan naturalmente en toda vida devota como diferencias entre el *sabbat* y la vida cotidiana del alma, y se dan también allí donde no se llega nunca al pleno recogimiento del éxtasis propiamente dicho.

6. «Interior» y «exterior» son predicados *espaciales* y, como tales, no se aplican en sentido propio a estados de cosas puramente psíquicos y espirituales. Y cuando, con todo, se emplean en este ámbito, su valor es metafórico y comparativo. Pero, ¿qué es aquí lo comparado, en sí mismo y sin imágenes? Lo «exterior» es todo aquello que el espíritu ha recibido desde fuera, esto es, desde algo distinto de sí, lo que le ha sido dado, lo que le ha sobrevenido. Lo «interior, íntimo» es aquello que le adviene desde su propia posesión, lo que llega y se añade a lo exterior desde sus propias profundidades, lo que brota desde sí mismo, no dado.

a) Esto «interior» bien puede, desde luego, ser algo que alguna vez, con anterioridad, llegó desde el exterior, para luego hundirse en las profundidades inconscientes del alma y quedar atrapado por su «conciencia en general», convirtiéndose así en posesión tácita, apenas o en modo alguno advertida, para luego, al producirse la tensión hacia el objeto, hacerse vivo en el recogimiento, agitarse desde dentro y volverse activo en el acto de la «contemplación» o de la «meditación». En los actos descritos bajo el punto 5 están ya actuando elementos «interiores» en ese primer sentido. Se trata, entonces, de algo «interior» sólo en sentido relativo, no de algo interior a priori, pues él mismo no es sino posesión, apropiada inconscientemente, de algo que, con anterioridad, fue dado al alma desde fuera.

b) Distinto de esto es lo «absolutamente interior», que nunca vino de fuera, nunca fue dado, puesto que no puede proceder desde fuera ni tampoco, en este sentido, venir dado. Los místicos hablan de algo que es puramente interior en este sentido. Pues bien, también algo de esto puede hallarse en la experiencia religiosa simple. Y es que:

Resulta característico tanto del conocimiento moral como del religioso el hecho de que ambos, cuando son auténticos, no suponen un mero «darse uno por enterado» de algo, sino un «darse por enterado» que comporta una aprobación íntima de la verdad de aquello de lo que uno toma conocimiento. Dicho de otro modo, que vienen acompañados por el carácter peculiar de la evidencia. Allí donde conocemos con evidencia no sólo tomamos noticia de algo, sino que añadimos: «Desde luego, esto es así. Esto es verdad». Y esta profunda aprobación interior, este asentimiento, es lo característico de la auténtica convicción religiosa. Se trata del elemento de la anámnesis. Y sin esta aprobación liberadora, que nos hace respirar aliviados ante la resolución del problema, pues es fruto del *conocimiento evidente* sobre la verdad de la cosa, no hay fe en sentido profundo. Ahora bien, la mera recepción de una doctrina, de un mensaje o de una impresión externa, no es nunca capaz de producir evidencia. En todo conocimiento evidente hay un momento que se añade a la cosa como testimonio «desde dentro». Y que está, a la vez, vinculado con lo que hemos denominado la «comprensión» profunda del objeto. Y ambas cosas son puramente un discurso desde dentro, algo «*puramente* interior».

7. A esto se añade un nuevo momento, que cabe denominar *obrar espontáneo de la profundidad* y se vincula al punto 6 *b*. A él se alude cuando se habla hoy de las funciones del inconsciente y del subconsciente. Pero, como veremos, tales planteamientos sólo captan un elemento

secundario, que puede incluso faltar, pasando por alto el punto central. En su *Gran Benjamín*, Ricardo de San Víctor da una buena explicación del asunto, al distinguir entre *cogitatio*, *meditatio* y *contemplatio* —aunque dejaremos de lado la cuestión de si su clasificación, rica en divisiones y subdivisiones, es necesaria o útil—. Ya en el punto 1 (p. 93) dijimos que los actos de atención que aquí nos importan tienen inicialmente carácter *voluntario*, pero que luego puede comenzar un estado superior, en el que ya no nos es necesario querer, sino que, encadenados por el objeto, somos «simplificados» por él, y en el que nuestra atención, sin ayuda de la voluntad, alcanza por sí misma una tensión suma. Ahora, siguiendo a Ricardo, daremos un paso más. Yo puedo, en un primer momento, recogerme para el acto de devoción, dirigiendo mis *cogitationes* a su objeto, captándolo con la mirada, agitándolo voluntariamente con el pensamiento y en el pensamiento. Pero luego puede iniciarse un estado que, en comparación con el primero, podemos denominar estado «de libertad», pues en él no se requiere ya un esfuerzo voluntario. Aquí no somos ya nosotros los que aprehendemos, sino los aprehendidos. Ya no producimos pensamientos, sino que los pensamientos, los sentimientos y las intuiciones crecen libremente, sin coerción de la voluntad, en curso *libre*. Ya no pensamos, sino que se piensa en nosotros. Es un estado que puede darse también en el caso de la creación científica y, sobre todo, artística. La libertad viene acompañada de la *novedad*. Surgen evidencias y conocimientos profundos que, hasta el momento, nos eran ajenos, de los que no nos hubiéramos creído capaces, que apenas nos atrevemos a llamar propios. Y el espíritu, aquí, va más allá de todo aquello que le ha sido *dado* alguna vez. Nueva resulta, cuando menos, la luz en la que aparece ahora todo lo dado; nuevo, cuando menos, el contenido profundo que ahora deviene transparente. Pero también se produce, llegado el caso, una ampliación del contenido, que se hace más rico, a la vez que acontece una ampliación espontánea de lo ya conocido. Surge simultáneamente el sentimiento, ya aludido, de no ser propiamente nosotros los que aquí operamos, de que en el momento presente no tanto vivimos cuanto somos vividos: el sentimiento de hallarse inmerso en otra esfera del ser, superior y fluyente, el sentimiento de identificación temporal con un sujeto distinto y superior (si es que cabe hablar aquí de sujetos). Y, desde luego, vemos, pero «no vemos con los propios ojos».

8. La teoría sobre el funcionamiento del subconsciente y del inconsciente en nosotros puede, quizá, ser oportuna a este respecto, pero pasa por alto el punto fundamental. A saber, que aquí se trata, a la vez,

de peculiares *incrementos* funcionales, que se manifiestan en el libre ascenso y fluir, en la intensidad de la vivencia y en su mayor riqueza, y que se revelan, llegado el caso, como innovaciones de carácter creativo. Parece como si desde nuestras profundidades surgiera algo que no somos nosotros mismos, que es más que nosotros mismos y que es independiente de nuestro querer y del resultado de nuestro propio obrar. Por lo demás, dicha teoría tampoco hace justicia a las afirmaciones que sobre su propia experiencia hacen unánimemente los místicos de todo el mundo, que no *deducen* la existencia de un estado de cosas más elevado, sino que dicen *percibirlo* inmediatamente en dichos actos. Esta *inmediatez* del sentimiento referido a tal estado de cosas, sin que medie deducción alguna por parte de la reflexión, es algo que no logran aclarar en ningún caso las meras teorías del inconsciente. Y esto significa, cuando menos, que hay un hecho psíquico que indudablemente ocurre (a saber, el mencionado sentimiento inmediato) para el que no se ha ofrecido ninguna explicación psicológica suficiente.

9. Donde más se separa, de hecho, la experiencia mística respecto de la experiencia religiosa general es en lo que atañe al punto 7. Pero, en la medida en que esta última admita que toda «palabra» resulta puramente externa cuando falta el maestro interior, es decir, en ausencia del testimonio interno del espíritu (y si quisiera renunciar a ese punto se tornaría tan vana como las teologías dogmáticas que se construyen de tal modo), sigue manifestando, con todo, una «tendencia mística».

II. Μνήμη Θεοῦ

Nos proponemos ahora redescubrir, en ejemplos concretos de experiencia religiosa, todo lo que en las páginas precedentes hemos hallado desde una consideración de la esencia del asunto. Se trata, por tanto, de mostrar cómo la experiencia religiosa simple y el testimonio de primera mano, cuando lo es verdaderamente, se va transformando de manera lenta e imperceptible, hasta teñirse de lo que solemos denominar «místico». Y se trata también de ver cómo cosas y nombres de los que solemos sospechar como de algo peculiar, «plotiniano», helenístico, propio de los cultos mistéricos, no son, en buena medida, sino sucesos obvios y naturales de devoción y de vida religiosa profunda y renovada. En lugar de iniciar la caza y captura de préstamos externos, se trata aquí, más bien, de intentar una comprensión desde la propia evolución interna, necesaria. Para lo otro siempre habrá tiempo y ocasión.

La mística cristiana comienza en el Nuevo Testamento, con Pablo y Juan. Y su rasgo distintivo es, aquí, hallarse toda ella en íntima conexión con la doctrina de la gracia. La divinidad que habita en nosotros como espíritu, como Cristo interior, como espíritu de Cristo, como bálsamo vertido, como agua viva, como luz, vida y fuego emanados desde la propia vida divina —todo ello no es sino el reverso de las nociones de fe, renovación interior, justificación, santificación, regeneración, y encuentra aquí su sentido propio y primordial—. Esta conexión con la vivencia de la gracia es siempre lo propio de la «mística» cristiana. Y sólo en la medida en que se da puede decirse que tal «mística» es cristiana. Todo lo demás es, de hecho, paganismo. Tampoco «el nacimiento de la Palabra eterna en los fondos del alma», del que habla el Maestro Eckhart, es otra cosa que experiencia cristiana de la gracia, intensificada.

Tras el período apostólico, dentro del cristianismo la «mística» alienta especialmente en el gran monacato temprano y en el tipo peculiar de sus experiencias, por ejemplo, en Marco el Eremita, Macario, Diádoco de Fócide y Juan Clímaco. También aquí es manifiesta su conexión con la doctrina de la gracia, pues los sucesos que se denominan «místicos» no son sino actos de justificación. Pero a ello viene a añadirse ahora, de la manera más íntima, un segundo punto de arranque, que puede advertirse precisamente en los autores citados. No se trata, como suele afirmarse, de la aparición de la «praxis contemplativa», sino de algo que puede y debe distinguirse de ella, pese a tener puntos de contacto. Nos referimos a aquello para lo que, primero Marcos y luego especialmente Diádoco, proponen el término especial de μνήμη Θεοῦ.

1. La μνήμη Θεοῦ es, claramente, la raíz de todo talante místico. Pero en sí misma no es todavía nada místico, sino simplemente aquello que la Escritura designa con las palabras: «Ten en todo momento a Dios ante los ojos y en el corazón» (*Tobías* 4, 6).

Es en Diádoco lo que Râmânuja designa como *bhakti*, esto es, una orientación serena e ininterrumpida del alma hacia Dios, que «fluye como el aceite vertido», de forma estable y continua. No es siquiera un método particular de «contemplación», pues de entrada carece enteramente de dimensión «metódica», de todo objeto de contemplación arbitrariamente elegido e, igualmente, de todos los refinamientos técnicos propios del *exercitium spirituale*. En principio no es sino tensión de la totalidad del alma hacia Dios, según se describe en I, 1 y 2. Pero esto, eso sí, en el modo de la duración, de lo ininterrumpido, como προσεχὴς μνήμη o προσοχή (consideración continua), como continuo, según diría Schleiermacher. Admite, por consiguiente, grados, i.e. grados de tensión

hacia su objeto. Puede tratarse de un acto particular, concreto, con una tensión atencional especialmente elevada, de un acto autoconsciente en un nivel superior de conciencia, de un pensamiento concreto y particular. Pero lo característico es que, cuando el pensamiento propiamente dicho desaparece, ella sigue durando y resuena en la profundidad del subconsciente, se hunde como βαθεῖα μνήμη (consideración profunda) en el fondo del βάθος τῆς ψυχῆς (las profundidades del alma), donde sigue viviendo y actuando, convertida en un permanente κολλᾶσθαι τῷ Θεῷ (adherirse a Dios; lat.: *agglutinari Deo*), i.e. en una fuerza que continúa actuando sosegadamente en la profundidad del ánimo, que sostiene al alma y la mantiene unida a Dios. Es a la vez el «sosiego» que sofoca el juego de las pasiones y la «fe» entendida como acto durativo del alma, una fe que es, como afirma Diádoco en las diez definiciones colocadas al comienzo de su obra[5], ἔννοια τοῦ Θεοῦ απαθῆς (tranquila consideración de Dios). Su estado de duración sostenida viene descrito como ὑπομονή (persistencia, perseverancia), y ésta, a su vez, se define como «mantenerse ininterrumpidamente unido al Invisible, como si uno lo contemplara visiblemente con ojos espirituales». Cuando este estado alcanza su forma más intensa, según hemos visto más arriba, se convierte a la vez en: 1) ἀγνοεῖν ἑαυτόν, olvido de sí mismo; y 2) εξτῆναι Θεῷ (desprendimiento de sí para alcanzar a Dios). En su forma más general es αἴσθῆσις αεὶ κεκολλημένη Θεοῦ, esto es, *sentimiento* que permanece largamente adherido a Dios. Pues el concepto paralelo a μνῆμη, intercambiable con él, es el de αἴσθῆσις, el sentimiento, la percepción viva de lo divino hecho presente, que puede ser denominado gustar y percibir, incluso un ver, y que recorre todos los grados de excitabilidad. Puede hervir como pasión ardiente, acompañada de ἀγαλίασις, de inefable beatitud, en el acto concreto. Y puede seguir resonando sosegadamente en el fondo del ánimo, acompañada de la alegría permanente del cristiano, que debe constituir la característica fundamental de su actitud general ante la vida. Con ello, μνήμη y αἴσθησις son, a la vez, la fuerza anímica que mueve y renueva desde dentro, que aparta de la ἕξις τοῦ κακοῦ y justifica al alma (cap. 3). Lleva aparejado el silencio de manera natural, sin «método místico», pues el hablar dispersa e interrumpe el pensamiento:

> De la misma manera que las puertas de la casa de baños, cuando están mucho tiempo abiertas, dejan salir rápidamente el calor interior, también

5. Para esta sección véase Diádoco de Fócide, Κεφάλαια γνωστικά, ed. de Weis-Liebersdorf, Teubner, Leipzig, 1912.

el alma se dispersa cuando quiere hablar mucho, dejando que sus pensamientos salgan por la puerta abierta de la voz. Esto es así, incluso, cuando las cosas que dice son en sí mismas hermosas (70)[6].

El contenido de esta αἴσθησις se hurta a las palabras (9). Por su fuerte acento emotivo, esta μνήμη es, a la vez, θερμὴ μνήμη (ardiente consideración) y, como tal, viene caracterizada por una tensión suma (11 y 13). Es, además, función del «corazón» o del βάθος της ψυχῆς (las profundidades del alma). Por lo demás, la existencia de un «corazón» semejante, de un fondo interior del alma semejante, queda confirmado precisamente por tales experiencias. Cuando la μνήμη logra entrar en este centro interior de todo el sentimiento, atravesando por completo al hombre, se produce, de manera claramente comprensible, la experiencia «mística»: por un lado, uno siente a Dios «como siente sus propios huesos» (ἄχρις αὐτῆς τῆς τῶν οστέων αἰσθήσεως); por otro, acontece la desaparición «mística» del yo: οὐκέτι εἰδὼς ἑαυτόν (sin saber ya nada de sí), y también la *unio mystica*: ὅλος ὑπὸ τῆς ἀγάπῆς ἠλλοιωμένος θοῦ θεοῦ (14) (completamente transformado por el amor de Dios [divinizado]). Simultáneamente (13) se revela la otra raíz de la *annihilatio* mística, que hemos expuesto en *Lo santo*, p. 34. Pues, como en tales actos del alma Dios se concibe en toda su majestad, el hombre desaparece ante él en su nada: ἑαυτὸν δὲ ὥς μήτε ὄντα εἶναι (A sí mismo como no siendo). Y a la vez, en el mismo contexto psíquico al que se refiere Lutero en *Sobre la libertad del cristiano*, de tal unión con el ser supremo mediante la μνήμη y la αἴσθησις resulta el amor al prójimo: τότε ἄρχεται καὶ τὸν πλήσιον ἀγαπᾶν (15) (Comienza también entonces a amar a su prójimo).

Este amor se distingue de todo amor puramente carnal por ser obra del espíritu. Pues —y en ello consiste el reverso significativo del asunto— lo que de un lado es μνήμη y αἴσθησις, resulta ser, desde el otro punto de vista, «posesión por parte de Dios», un ἐνεργεῖσθαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ (15). Estos dos órdenes de consideraciones convergen sin la menor dificultad. De un lado, la adhesión a Dios ejercida y potenciada mediante la diligencia y el control de la atención. Del otro, eso mismo pero como aprehensión, plenitud e incluso posesión y entrelazamiento por parte de Dios, como presencia y obrar inmediato del espíritu en el alma. Se podría utilizar la imagen de la línea curva, que por la izquierda es cóncava y por la derecha convexa: lo que por la izquierda es nuestra

6. ὥσπερ ἀι τῶν λουτρῶν συνεχôς εξανοιγόμεναι θύραι τὴν ἔνδον θᾶττον θερμὴν ωθοῦνται πρὸς τὰ ἔξω, οὗτως καὶ ἣ ψυχή, ὅταν πολλὰ θέλῃ διαλέγεσθαι, κ ἂν πάντα καλὰ λέγῃ, τὴν ἑαυτῆς μνήμην διὰ τῆς φωνητικῆς πύλης διαφορεῖ.

adhesión a Dios, por la derecha es el ἐνεργεῖσθαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ. Y como siempre, ambos modos de consideración se implican mutuamente. Con ello, esta ἔκκαυσις ἄπαυστος καὶ κόλλησις τῆς ψυχῆς πρὸς τὸν Θεόν (un continuo ardimiento y adhesión del alma a Dios) consiste precisamente en διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος (16) (por efecto del Espíritu Santo). Pues, naturalmente, toda acción interior es μόνου τοῦ ἁγίου πνεύματος (28). Pero, para que «su antorcha luzca indestructible en las cámaras del interior», se hace necesario hacerle espacio τῇ ἐνεργείᾳ τῆς ψυχῆς (por efecto del alma) —y esto es, justamente, la μνήμη ininterrumpida—. Así, la contemplación retorna sin dificultad al orden ético, y lo que antes se atribuía al fulgor del espíritu, lo realiza aquí el contenido de ideas y sentimientos de la μνήμη, captado fielmente en el ánimo, especialmente el de la θερμὴ y el de la βαθεῖα μνήμη. Un contenido semejante es Dios, o Jesús, o el poderoso nombre de Jesús (31): ἐν θερμῇ μνήμῃ διακρατôν τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον τοῦ κυρίου Ιησοῦ (permanenciendo en la ardiente consideración del santo nombre del Señor Jesús). Es posible que, a tal uso del nombre, se vinculen ya representaciones mágicas o, mejor dicho, exorcísticas. Pero para intentar comprenderlo no se debe comenzar por ellas, sino por su estrecha conexión con la práctica de la μνήμη Θεοῦ.

Por lo que hace a los grados y posibles incrementos de tal μνήμη puede verse además el capítulo 17. El capítulo 18, por su parte, añade un claro ejemplo de lo que hemos denominado «monoidetización» en el ejercicio de la atención concentrada: οὐδὲν ἕτερον δύναται τότε εννοεῖν (No es capaz de conservar nada más en el sentido). Y el capítulo 36 excluye precisamente toda exaltación «mística», es decir, todos los fantasmas sensibles de visiones sobrenaturales. Afirma, ciertamente, que la αἴσθησις es la experiencia más intensa de lo del más allá, pero: μηδεὶς, ἀκούων αἴσθησιν νοὸς, ὁρατῶς αὐτῷ τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ ὠφθῆναι ἐλπιζέτω (Nadie que oiga la expresión «percepción espiritual» debe pensar que la majestad de Dios se le aparecerá sensiblemente). Y sabe que en tal ejercicio de la μνήμη y en tales hundimientos por entrega completa al objeto eterno, se ofrece tanto la vivencia profunda de lo divino cuanto la evidencia profunda y el conocimiento creciente (59). Y también le resulta bien conocido el tranquilo obrar del contenido anímico recibido en la profundidad del alma, procedente del misterio y de lo que yace oculto en el inconsciente. Así, por ejemplo, en el capítulo 77 habla de la «gracia» que se recibe desde el momento del bautismo y que, escondida en la profundidad del espíritu, nos oculta su propia presencia. Esto no tiene carácter «mágico-sacramental». Pues en aquel tiempo, cuando todavía estaba en vigor el bautismo de adultos, con sus largos preparativos

y tensión del ánimo, la acción profundamente numinosa del bautismo era una vivencia íntima, que se depositaba efectivamente en lo más hondo del alma, como todavía puede suceder hoy en el caso del bautismo de paganos. Pues bien, precisamente esa impresión es para él la gracia que yace callada en el alma pero que, en el curso del desarrollo religioso, va emergiendo lentamente, despierta, se vivifica y finalmente

> ἀρρήτῳ τινὶ λόγῳ διὰ τῆς τοῦ νοὸς αἰσθήσεως προσομιλεῖ τῇ ψυχῇ.
> (Habla a su alma con palabras inexpresables, en percepción espiritual.)

Así que, ahora, que coja el hombre, lo venda todo y compre «este campo» en el que halló el tesoro de la vida, tan oculto. Él es

> ὁ τόπος, ἐν ᾧ ἡ χάρις κατακέκρυπται τοῦ Θεοῦ.
> (El lugar en el que se esconde la gracia de Dios.)

Y 79:

> ἐξ αὐτοῦ βάθους τῆς καρδίας ἡμῶν αἰσθανόμεθα τοῦ Θεοῦ ἀναβλύζοντος πόθου, ὥτε θερμῶς τοῦ Θεοῦ μεμνήμεθα.
> (Desde el fondo mismo del corazón sentimos bullir el anhelo de Dios, cuando pensamos ardientemente en Dios.)

Y, con ello, la representación del tesoro de profundidad recibido en el bautismo se convierte fácilmente en la representación de lo que de misterioso tiene el propio fondo del alma, por ser éste el lugar donde la gracia habita (κατασκηνεῖ). Por último, teniendo en cuenta que en tal μνήμη perfecta no sólo surgen «convicciones», sino también la «visión» como certeza misteriosa inmediata, como gusto y contemplación de la γλυκύτης τοῦ Θεοῦ (dulzura de Dios), puede decir también:

> ὤ εις τοιαύτην ἀγάπην ἐνεργούμενος ὑπὸ Θεοῦ ἐπάνω καὶ πίστεως γίγνεται εν τῷ καιρῷ τῆς τοιαύτης ἐνεργείας.
> (Pero aquello que nos eleva hasta tal amor de Dios va más allá de la mera fe en el momento de tal obrar.)

(Πίστις, fe, no es aquí lo que Lutero entiende por tal, sino un «estar meramente convencido», a diferencia del «ahora hemos conocido por nosotros mismos», del conocimiento intuitivo evidente y del «decir: ¡Ah, sí!» al que nos hemos referido más arriba.)

Es claro que esta μνήμη Θεοῦ se convierte naturalmente en *oración* y, luego, que conduce a la oración perpetua y sin palabras, o mejor dicho, que es esta misma oración. Con ello, cabe aplicar a la μνήμη Θεοῦ

casi todo lo que, por ejemplo, Juan Clímaco dice de la oración, como también todo lo que dice sobre el sosiego.

2. Casiano pasa por ser uno de los introductores de la actitud mística. Sus *Coloquios* muestran también cuáles son sus puntos de partida. Se trata de la μνήμη y de la actitud permanente del espíritu como oración, que de ella surge. Y muestran también que, ante lo supramundano, no hay dos posiciones completamente enfrentadas, por un lado la orante y por otro lado la «mística», sino que desde la primera se llega a la segunda sin solución de continuidad, y esta última siempre puede retornar a la anterior. En *Coloquios* 1, 8, Casiano se pregunta cuál debe ser nuestro afán principal, cuál debe ser el objetivo incesante, siempre deseado, de nuestro corazón. Su respuesta no menciona estados de éxtasis, ni elevaciones o desbordamientos del alma, sino que afirma: «que el espíritu esté siempre *adherido* a las cosas divinas y a Dios».

Lo cual significa para él (9, 2) continua e ininterrumpida permanencia en la oración y, en la medida de lo posible, reposo inamovible del espíritu. Aparece también en él, de forma enteramente natural, lo que hemos denominado «cesación» y «olvido de sí». Al hundirse plenamente en el objeto, el espíritu sale de sí y (9, 25) sólo después retorna. Así, en 9, 3 hace decir a Antonio: «Mientras el monje tiene todavía conciencia de sí o del objeto de su demanda, la oración no es aún perfecta».

Y esto nada tiene de «extinción de la conciencia», estado patológico o cosas por el estilo. Se trata, simplemente, de la experiencia que otorga la propia oración, cuando es «auténtica». De ello resulta que «todo cambio y todo movimiento del corazón pasa a ser una única oración continua», y esto se convierte en un rasgo característico del hombre piadoso, rasgo que cabría considerar como una especie de estado de «semisonambulismo», un estado de media alienación, de ausencia, un no estar aquí. Pero que nada tiene que ver con el sonambulismo ni la enfermedad mental, sino que es una consecuencia necesaria allí donde el ánimo permanece abismado, de forma completa y permanente, en un interés poderosísimo, que paraliza cualquier otro. «Vuestro corazón está donde está vuestro tesoro». Tal es la primera tarea del hombre devoto; y la segunda es aprender, mientras su «corazón» se halla continuamente en el cielo, a seguir operando con seguridad en las restantes esferas de este mundo, a vivir y actuar a la vez en el mundo.

Surgen aquí, de forma espontánea, ciertas prácticas de ayuda, sobre cuya utilidad se puede juzgar de diferente manera, pero cuyo origen no debe buscarse en ningún otro lugar que no sea el problema mismo. Así,

por ejemplo, Diádoco descubrió el método del recuerdo constante del nombre de Jesús. Y Casiano, en el mismo sentido, propuso una práctica de la μνήμη que recuerda enormemente al *mantra** al que acuden los devotos hindúes para facilitar el *smarana*, que es exactamente lo mismo que la μνήμη. Se trata en ambos casos de tener en mente una «fórmula» determinada, que se repite una y otra vez hasta que, finalmente, resulta innecesaria y la oración se convierte por sí misma en oración sin palabras. Es aquí donde surge también todo lo referente al control del pensamiento, característico de cualquier práctica mística, es decir, el arte de desconectar todo lo que interrumpe la μνήμη, y de «polarizar» la atención, según dijimos, y con ello, la lucha contra la inconstancia, la distracción y la multiplicidad de las ἔννοιαι (pensamientos, representaciones), en suma: la ἁπλῶσις—. Resulta de aquí la apreciación de la soledad, del sosiego del ánimo y de la calma exterior, y también del silencio. De vez en cuando aparece incluso alguna fórmula plotiniana, por ejemplo, la de que hay que llegar, finalmente, «a aquello que se denomina el Uno» (8, 8). Pero en casos semejantes se trata, en realidad, de un repique de campanas que no se sabe de dónde vienen. Pues, para Casiano, «llegar a lo uno» es exactamente lo que nosotros hemos designado como pleno recogimiento en el objeto con exclusión de cualquier otra mirada. Se trata de «la intuición *exclusiva* de Dios».

3. Pero, ¿de dónde surgen, históricamente, las ideas de un Diádoco, de un Casiano, de un Marco el Eremita? Todos ellos son gente refinada, pero llena de admiración por sus sencillos y robustos maestros, los monjes en los desiertos egipcios de Scetis y Tebaida. Ahora bien, el verdadero objetivo de todos estos era, también, la continua μνήμη Θεοῦ, acompañada por una ascesis sencilla pero estricta y, en un primer momento, libre de prácticas místicas propiamente dichas, como ponen de manifiesto los *Apotegmas* y demás testimonios. Constituye, por tanto, un asombroso error afirmar que el monacato oriental es, en sentido estricto, un método para la práctica mística. Los místicos eran, entonces como ahora, raras excepciones. El monje medio de Athos y de los monasterios orientales es absolutamente inexperto en mística. Lo que hace, aquello que constituye su ideal, sigue siendo, hasta hoy, la permanencia ininterrumpida en la actitud de «recogimiento» y la devoción continua. Y también, por otro lado, el sometimiento de la «carne» mediante la ascesis y la automortificación. Así es, por ejemplo, como

* *Mantra* (sánscrito) es la utilización de sílabas, palabras y fórmulas con intención mística. (*N. del t.*)

uno de los padres antiguos, Antonio, plantea el ideal del monje[7]: «Allí donde vayas, ten todo el tiempo a Dios ante los ojos». Y lo mismo se dice en p. 86. En p. 395, el término de la μνήμη Θεοῦ está ya acuñado y puesto en práctica. Y como modelo ideal aparecen ahora los «semisonámbulos» que, por haber alcanzado el grado de hundimiento pleno en Dios y ejercitar la προσοχή, «no observan ya, en tal estado, las cosas que les rodean». El abad Arsenio pregunta a los monjes, para probarles: «¿Qué clase de movimiento es éste, en el aire?». Los monjes responden: «Son palomas». Y Arsenio les reconviene: «Quien atiende a voces de pájaros, no tiene todavía el corazón en pleno sosiego» (p. 95). O la historia del hermano que tiene una cama en su celda, desde hace años, y ni siquiera lo sabe. O la de otro, junto al cual ha crecido una palma durante el tiempo de su monacato, y que nunca ha reparado en ella.

En el islam se repite una situación parecida. La religión coránica es, de hecho, tan poco mística como quepa imaginar. Con todo, también el islam tuvo pronto su tendencia «mística», a partir de Râbi'a*, que luego se desarrollará poderosamente en el sufismo. Y también aquí se ha pensado, durante mucho tiempo, que tales cosas no son sino adherencias extrañas, lo cual ha dado lugar a una auténtica caza y captura de «influencias» cristianas, judías, sectarias, plotinianas, persas e hindúes. Por último, viendo que no bastaba nada de todo esto, se apeló a la «influencia» ejercida en algún momento por el budismo sobre el Irán antiguo. Por lo demás, se daba por descontado que el temperamento árabe es completamente ajeno a la mística, y que ésta sólo pudo surgir con la entrada del islam en Persia. ¡En Persia, que hasta la llegada del islam tenía como credo el mazdeísmo, que es el tipo de religión más hostil a toda mística que quepa imaginar! Ahora bien, el islam es precisamente aquello que designa su nombre, «sumisión», entendida ésta como una entrega a Alláh de inusitada intensidad emotiva. Es, pues, de suyo, μνήμη Θεοῦ. Y, ya antes de todo relato acerca de «místicos», desde los primeros tiempos del islam, se canta la alabanza de los hombres abismados en la oración, comenzando por Alí, y con él muchos otros.

Μνήμη se dice en árabe *dhikr*, que significa también «recordar». Y que luego se convirtió en el término especializado que designa a las

7. Migne, PG, 65, *Apophthegmata patrum*, p. 75.

* Râbi'a al 'Adawîya de Basora (m. 801), personaje semilegendario, considerada la iniciadora del «ideal de amor desinteresado a Dios», dentro de la tradición islámica, y por ello precedente del sufismo. Según Hans Küng, «resulta significativo [...] que, en la mística primitiva se le reconociera a una mujer un papel tan relevante» (cf. H. Küng, *El islam. Historia, presente, futuro*, Trotta, Madrid, [2]2007, pp. 372-373). (*N. del t.*)

prácticas devocionales sufíes, y a toda forma de ejercicio devocional de grado superior. Esta sencilla circunstancia de la coincidencia en el nombre pone inmediatamente de manifiesto el verdadero estado de cosas. Allí donde existe y se ejercita una disposición de ánimo que aspira a la remisión continua al ideal divino, quedan simultáneamente establecidas las condiciones de posibilidad de experiencias que, en todas partes, constituyen el punto de partida y el germen de lo que luego, al evolucionar, propicia el tipo de sucesos que denominamos «místicos».

No hay indicio alguno para probar que el término *dhikr* ha surgido, por préstamo, a partir de μνήμη. En realidad, tal prueba ni siquiera se ha intentado, por la sencilla razón de que hasta ahora no se había reparado en las obvias correspondencias entre ambos. Por lo demás, esta correspondencia va todavía más allá. En las obras de Diádoco y Casiano podemos estudiar claramente el modo en que, a partir de la actitud anímica de la μνήμη surge la praxis de buscar puntos de apoyo o recursos para la μνήμη, valiéndose de nombres o de breves fórmulas, a la manera del *vidyâ* y el *mantra* de los hindúes. Se trata, pues, de «recursos mnemotécnicos» en el sentido más pleno del término. Pues bien, lo mismo acontece también en el islam, donde además queda clara huella de su origen, manifiesto en el propio nombre de dichos medios. Pues se denominan, justamente, *dhikr*, con lo cual resulta que la palabra designa a la vez la práctica de una devoción intensificada y los medios empleados en ella, esto es, determinadas fórmulas particulares. Ejemplos de ello son el procedimiento general de rezo en el islam, la *alaha alla 'llahi*, el *Allag akbar*, el nombrar nombres santos y nombres de santos, o el sonido *hu*, del que ya hemos hablado, y que se interpreta como «Él», es decir, como designación de Alláh. Por lo demás, la relación entre *dhikr* entendida como procedimiento mnenomético y la propia μνήμη tiene un parecido notable con el uso de *vidyâ* en sánscrito. Pues *vidyâ*, el saber, es por un lado, como enseña Râmânuja, el *anusandhâna* regular, el *smarana*, esto es, la consideración meditativa. Pero, por otro lado, *vidyâ* es también la denominación que recibe uno de los múltiples procedimientos de rememoración, a saber, las fórmulas sagradas que se llevan en los labios y en el ánimo, por ejemplo *Om, namo narayanaya* o la *Savitri* o el propio *Om* santo. Su función es, por un lado, propiciar el paso a estados místicos del alma. Pero, por otro lado, son también procedimientos de rememoración continua, para que ésta fluya en sucesión ininterrumpida, «como una efusión de aceite». Lo mismo ocurre en el budismo. El *om mani padme hum* de los tibetanos es un *dhikr*, como también lo es el *namu Mida butsu* que en Japón escapa diariamente de millones de labios y de corazones. Este último carece por completo de

carácter místico; el primero, por su parte, tiene en la mayoría de los casos, como mucho, una cierta «intención mística».

Los primeros sufíes y sus santones, en especial la propia Sidi Râbi'a, no son todavía místicos en sentido estricto, y su comportamiento no manifiesta rasgo alguno que pudiera dar pie a una búsqueda de influjos externos. Si se quisiera clasificarla, habría que decir que es una *Bhaktâ*, pero no una mística, es decir, una «entregada», y que en ella el islam (en general mucho más áspero) se carga de emotividad y efusividad. Su actitud vital, por lo demás, viene exclusivamente caracterizada por el afán de vivir en una μνήμη continua, de hallarse de una forma tan ininterrumpida como sea posible en el estado de agitación religiosa. Cuando tales actitudes espirituales se generalizaron, el terreno quedó preparado para la recepción de influjos extraños (que quizá habían surgido también de la misma fuente). Pero, antes de comenzar a preguntar por influencias, hay que reparar en los puntos de partida a los que nos hemos referido. Y viceversa: tales principios pueden por sí mismos conducir a fenómenos de carácter místico, sin aditamentos extraños. Que ocurra o no, no depende tanto de influjos externos como de si hay o no almas con la disposición correspondiente, que portan en sí las posibilidades y necesidades de otras experiencias religiosas. Éstas, en cualquier caso, no son nunca especialidad de una raza particular, de un clima concreto o de un tiempo determinado, sino que se encuentran siempre y en todas partes, como la propia disposición religiosa, de la que no constituyen sino un incremento.

4. Volvámonos ahora al Maestro Eckhart. Si uno quiere comprenderlo correctamente —y comprenderlo, justamente, en lo que tiene de «místico»— no se debe comenzar por su condición de místico. Lo que hay que hacer es tratar de comprender, de manera general, quién era en tanto que simple creyente y hombre devoto. Es preciso, por tanto, investigar en primer lugar el fundamento simple de su fe, del que surgen sus pensamientos y especulaciones más profundas y de más alcance. Y es preciso, inversamente, analizar estos últimos a la luz de los primeros. Esto vale de manera general para todos los místicos, y sería recomendable también en autores como Qazâli y Plotino, Bâyazid y los sufíes, Ashvaghosha y Asanga, Shinran y Nichiren, e incluso en el caso de Yâjñavalkya y Shankara*.

* Ahmad Qazâli, místico persa que vivió a comienzos del siglo XII (m. 1125), hermano menor del téologo Mohammad Qazâli (Algazel). Autor de varios escritos místicos, entre los que destaca el *Sawâneh* (trad. castellana de Mahmud Piruz, Nur, Madrid, 2005). Plotino (203-270), filósofo neoplatónico. Abû Yasîd Bâyazid, otro de los grandes sufíes persas (m. 875), expuso una doctrina de la aniquilación del yo en Dios que tiene claras

¿Qué es lo que «cree» sencilla y fielmente Eckhart, con anterioridad a su propia especulación? ¿Sobre qué fundamento se construye dicha especulación? ¿Qué es aquello que en su especulación se sublima, prestándole su aroma y color característico? ¿Qué son el «ser» y la «nada» tras los que se afana? ¿Y cómo se distinguen los «ser» y las «nadas» y el «vacío» de los diferentes «místicos» del mundo? Se distinguen, justamente, en razón del diferente suelo y punto de partida sobre el que se levantan como un firmamento misterioso, o del que parten y cuyo sublimado son.

Cuando se plantean seriamente todas estas cuestiones a propósito de Eckhart, no sólo se descubren los rasgos simples y auténticos del cristiano sencillo, sino que uno no puede por menos que admirarse ante el modo en que tales rasgos constituyen, claramente, una anticipación de Lutero. En Eckhart, la idea fundamental es que el hombre debe poseer a Dios con todas las fuerzas de su corazón y de su ánimo. Y dicha posesión es, también para Eckhart, el elemento esencial de la *caritas*. Pero lo sorprendente es que, en el planteamiento que hace del amor, el acento se desplaza ya desde la excitación emotiva o incluso la exaltación y la ternura amatoria al elemento de confianza, abandono y seguridad en Dios, y con ello al ámbito del sentimiento religioso de la vida como certeza confiada. Aquello a lo que Eckhart apunta cuando pregunta por la certeza de la vida eterna (p. 70) es ya, por tanto, la *certitudo salutis* de Lutero. Y esta certeza, afirma, puede llegado el caso concederse al hombre en virtud de una iluminación sobrenatural. Pero luego prosigue, en términos que podrían figurar, sin apenas cambios, en la *Postille* de Lutero:

> El otro saber [sobre la vida eterna] es incomparablemente mejor y más provechoso. Consiste en que el hombre, desde el amor y el trato confiado que tiene con su Dios, confía plenamente en él y está plenamente seguro de él, amándolo sin diferencia en todas las criaturas. Y si todas las criaturas, conjuradas, renegaran de él —más aún, si renegara de él el propio Dios—, con todo no desconfiaría [...]. Pues, siendo tanto lo que tú lo amas, puedes estar seguro de que él te ama a ti incomparablemente más [...] ya que él es

resonancias budistas. Ashvaghosha (siglo I n.e.), místico budista, autor de un relato épico de la vida de Buddha, la *Buddhacarita*, importante también desde el punto de vista filosófico, por su exposición de doctrinas antiguas. Asanga (¿siglo IV n.e.?), uno de los grandes filósofos del budismo Mahâyâna. Shinran (m. 1262), monje budista japonés, iniciador de una de las sectas amidistas. Su actividad supuso una conmoción en el seno del budismo japonés, pues rechazó en general el valor del ascetismo y en especial el celibato, llegando a contraer matrimonio. Para Shinran, la salvación es un don gratuito del buda Amida a los que le invocan y creen en él. Nichiren (m. 1282), monje budista japonés. Yâjñavalkya, sabio legendario hindú, al que se atribuye por tradición la autoría de algunas de las Upanishad más antiguas. (*N. del t.*)

la lealtad misma. Por ello puede uno estar seguro de Él. – Esta seguridad es mucho más fuerte y plena que la primera (la producida por iluminaciones ocasionales). No puede engañar. El discurso en torno a ella puede, quizá, engañar y resultar una iluminación falsa. Pero esto, en cambio, es algo que se siente con todas las fuerzas del alma. No puede mentir en aquellos que verdaderamente le aman [...]. Pues todas las obras de Dios son enteramente perfectas —lo son hasta el exceso—. Cuando perdona, perdona por entero y por completo, de más grado lo grande que lo pequeño. Y precisamente esto genera una confianza plena.

Todo aquello de lo que cabe creer capaz a Dios se halla efectivamente en Él, y multiplicado por mil. De la misma manera que uno no puede amar a Dios demasiado, tampoco cabe creerle capaz de algo en demasía. Nada trae tanta cuenta como confiar en Dios (p. 80).

Y la confianza es, para él, el rasgo distintivo del amor real, «pues no hay nada en lo que quepa reconocer que uno ama plenamente, como la confianza» (p. 70).

Por ello, Eckhart remite también a la «lealtad infinita» de Dios, a su veracidad y a la veracidad de su promisión de gracia, en términos casi luteranos:

Y el hombre, en su aflicción, debe también pensar que Dios dice la verdad y que si promete algo, es verdadero. Si Dios faltara a su palabra, a su verdad, estaría faltando a su propia divinidad, y ya no sería Dios, pues su palabra es la verdad. Pero su palabra nos dice que nuestra aflicción habrá de convertirse en gozo (p. 109).

Las virtudes cardinales de Lutero: el temor de Dios sobre todas las cosas, el amor y la confianza, son también las de Eckhart: humildad plena, amor pleno, confianza plena con pleno abandono de uno mismo en Dios y en su voluntad. Y mediante ellas, especialmente mediante el abandono de la voluntad en Dios, el hombre se torna «uno con Dios» en un primer sentido, llano, del término. Tal abandono de la voluntad tiene ciertamente, también en Eckhart, una coloratura ligeramente «ascética». El ideal monástico de domeñar la voluntad mediante la obediencia involuntaria, la crucifixión de uno mismo y la «perfección» no está todavía superado en él. Sin embargo, apunta ya a algo más noble que todo esto. Apunta a la unión de la voluntad con la voluntad divina para alcanzar un obrar más fuerte en una nueva obediencia. No se trata ya de domeñar la voluntad, sino de renovarla. Él mismo es mucho más «voluntarista» que los «místicos voluntaristas» a los que se le contrapone. Y se convierte, justamente, en el heraldo de una nueva voluntad renovada, sobre la que dice cosas más sublimes que nadie:

Cuanto más débil se siente uno, tanto más debe aspirar a la fuerza y a la victoria [...]. Pues consigues aquello que quieres con fuerza y voluntad plena, y ni Dios ni todas las criaturas pueden quitártelo, si la voluntad es plena, divina y manifiesta la presencia de Dios (p. 61).

Al comienzo de toda vida religiosa se halla, según él, el humilde arrepentimiento. Y, desde luego, el arrepentimiento verdadero:

Hay dos tipos de arrepentimiento. El primero es temporal y sensible. Este arrepentimiento se queda atascado en la aflicción y no avanza. De él no sale nada. Pero el arrepentimiento divino es completamente distinto. Tan pronto como el hombre experimenta insatisfacción consigo mismo, comienza a elevarse hacia Dios y comienza, con voluntad inconmovible, a apartarse de todos los pecados. Luego se eleva hasta la plena confianza en Dios, y gana una certeza profunda, de la que surge una alegría espiritual que eleva al alma por encima de toda aflicción y de todo dolor, anclándola en Dios. Y, con ello, al alma le resulta cada vez más difícil cometer un pecado, y Dios está tanto más dispuesto a perdonarla, a bajar al alma y expulsar los pecados. A medida que el arrepentimiento divino se eleva a Dios, todos los pecados desaparecen en el abismo de Dios, con más rapidez que con la que se cierra un ojo (p. 69).

Pero los pecados, aquí, no son algo «moral». Ni tampoco el arrepentimiento es un acto «moral». Por el contrario, el arrepentimiento es «que uno se vuelva entera y plenamente a su amado Dios» (p. 72).

Y no se trata de un «logro», sino de un huir a Él como redentor único:

Arrójate completamente en Él con todo lo que has echado a perder en ti en razón del pecado. Pues por los pecados has echado a perder todo lo que hay en ti: corazón, sentidos, cuerpo, alma, fuerzas, todo lo que hay en ti está igualmente enfermo y estropeado. Huye, por ello, a Él, en el que no hay falta alguna, sino que todo es igualmente bueno. Y que Él sea el redentor común de todo lo que de corrompido hay en ti, por dentro y por fuera (p. 73).

También Plotino habla de una fuga hacia Dios, de la φυγὴ τοῦ μόνου πρὸς τὸν μόνον. Pero, ¡qué enteramente distinta es, en su sentido, la fuga de Eckhart! ¡Cuán imposibles resultarían, en boca de Plotino, tales palabras sobre el arrepentimiento! ¡Qué absurda sería, para Plotino, la idea eckhartiana de que dicho arrepentimiento es la vida misma en Dios!: «Tal penitencia, por tanto, no es otra cosa que un ánimo elevado sobre todas las cosas, un ser en Dios» (p. 72).

Para Plotino, el ánimo se eleva por encima de todas las cosas en la embriaguez del *eros* dirigido a la belleza eterna. Para Eckhart, en cam-

bio, esto ocurre... ¡en el arrepentimiento! Pero sigamos: el ideal prescrito por Eckhart es que Dios devenga, en el hombre, todo en todo. Pero, ¿cuál es el significado primario de esta afirmación, el modo más simple y accesible de comprenderla? Se trata de renovarse y ser justo, i.e. de renovación y justificación. Y esto supone la exclusión de todo «obrar» y de todo mérito obtenido por las propias obras:

> No pienses fundamentar tu santidad en un obrar. Antes bien, fúndala en un ser. Pues no son las obras las que nos santifican, sino nosotros los que debemos santificar las obras (p. 54).

Ahora bien, ¿cómo recibimos tal «ser»?

> El fundamento a partir del cual reciben su valor las obras del hombre consiste en que el alma humana esté completamente vuelta hacia Dios.

Y de aquí parte, en primer lugar, la incansable exhortación a «volverse plenamente a Dios», que no es sino invitación a una continua μνήμη Θεοῦ, con todos los rasgos que ya hemos descubierto. Reaparecen entonces los términos que ya conocemos, como «consideración», «aprehensión en el corazón», «dependencia», «adhesión» (*agglutinari*, κολλᾶσθαι). Coincide también Eckhart en la descripción de sus efectos sobre el ánimo y la voluntad renovada, e igualmente en la idea de que la relación con la acción divina tiene un carácter dual. Finalmente, también en él se da un deslizamiento hacia el lenguaje de la inmanencia, que a veces se presenta como pura metáfora, a veces como metáfora con un matiz realista, y a veces, finalmente, como notas que indudablemente pertenecen a una escala mística:

> El hombre debe captar a Dios en todas las cosas y debe acostumbrarse interiormente a la presencia continua de Dios en su ánimo, en la intención y en el amor. Cuida de tener a tu Dios en tu mente (p. 55)[8].

8. Confróntese con el siguiente pasaje en H. Büttner, *Meister Eckeharts Schriften*, Jena, 1909, vol. I/1, p. 49: «Hubo un maestro pagano [se refiere a Arquímedes] entregado al arte del cálculo. Se sentó ante las cenizas y se puso a escribir números y a practicar su arte. Se le acercó un soldado con la espada desnuda, que no sabía que se trataba de un maestro, y le dijo: Dime rápidamente quién eres o te mato. Pero el maestro estaba tan ensimismado que ni vio ni oyó al enemigo, ni por consiguiente pudo entender lo que le demandaba. Y el enemigo, tras haberle gritado varias veces sin que le respondiera, le cortó la cabeza. ¡Y esto puede conseguir un arte puramente natural! Cuanto más debemos desprendernos de todas las cosas nosotros, concentrando nuestras fuerzas en la contemplación de verdades eternas [¡Esto es la μνήμη!]».

Y al actuar de este modo se hace uno con Dios, esto es, se torna simple:

> No desea, busca ni gusta ya otra cosa que Dios. Este tal se hace uno con él en cada pensamiento (p. 55).

Tal es, para él, el significado primario de las palabras de la Escritura: «Dios se ha hecho todo en él» (p. 56). Ahora bien, este «tener en la mente» no es (como no lo es la μνήμη) el pensamiento concreto, particular, que reflexiona sobre Dios, ni tampoco la representación conceptual de Dios. No se trata tanto de pensar en Dios como de tener presente a Dios en el pensamiento, esto es, de un tipo de consideración que acontece esencialmente bajo el umbral de la reflexión intelectual, como orientación íntima y permanente del ánimo hacia las cosas de arriba, parangonable a la conciencia de dependencia que, según Schleiermacher, debe acompañar todos los actos de la vida. Con todo, mucho más rica y plena que el mero sentimiento de dependencia, pues se trata de la prosecución, en forma inconsciente, de los sentimientos de confianza, amor, temor, apertura y entrega. Viene a ser, como dice Eckhart con una de sus expresiones favoritas, un «tener y poseer a Dios»:

> ¿Dónde se halla, en nosotros, esta verdadera y auténtica posesión de Dios? Se halla en el ánimo [*Gemüt*, término que, en Eckhart, designa la profundidad interior], en una íntima proyección y tendencia hacia Dios. No en un (mero) pensar en Dios, continuo y regular. No se ha de poseer un Dios meramente pensado, y conformarse con él. Pues cuando desaparece el pensamiento, desaparece también este Dios (p. 56).

Esta posesión en el espíritu tiene también sus grados de tensión. Y Eckhart, que es perfectamente ajeno a los éxtasis técnicos de un Plotino, conoce en cambio perfectamente el tipo de éxtasis del que hemos hablado más arriba, a saber, la *monoidetización* y el olvido de uno mismo en el objeto que se apodera de nosotros. En ningún lugar se percibe con tanta claridad como en su obra el origen de los conceptos místicos de «cesación» y «aniquilación» en formas sencillas y naturales de devoción. Más aún: la consideración de Dios es inicialmente la captación firme en el ánimo de un contenido mental, que va poco a poco iluminando las profundidades del ánimo y que, sin que nos demos cuenta, determina y guía la vida emotiva y la voluntad, como sólo puede hacerlo un pensamiento grande y noble, aprehendido en toda su profundidad y depositado en el fondo del ánimo. Pero este hecho, psicológicamente simple, comienza luego a ser experimentado de forma completamente

distinta, a saber, como presencia interior y acción de lo divino mismo. Con ello, todo lo que previamente podría haberse descrito como efecto y resultado del pensar en Dios, aparece ahora como intervención del propio Dios sobre todas las fuerzas del ánimo:

> Tiene a Dios única y exclusivamente. Y quien en todas las cosas tiene única y exclusivamente *en mente* a Dios, porta en sí a Dios en todas sus *obras* y en todos sus estados, y en todas sus obras *actúa solamente Dios*. Así pues, cuando tenemos verdadera y exclusivamente a Dios en nuestro pensamiento, ha de ser Él quien, en verdad, obre nuestras obras (p. 55).

Esta experiencia se vincula también a todo lo dicho más arriba sobre la liberación y la espontaneidad, sobre la independencia frente a la acción y la voluntad propias. La consideración de Dios, entendida como resultado de una exhortación realizada mediante la predicación, puede *comenzar* como orientación activa de la atención. Pero este acto constituye, todo lo más, un preludio; no es, en el fondo, más que una apertura. Inmediatamente después, la búsqueda activa, el pensamiento y la tensión empiezan a remitir:

> Lo que antes buscabas tú, ahora te busca a ti. Aquello que antes tú perseguías, ahora te persigue a ti. Lo que tú antes rehuías, ahora te rehuye a ti (p. 54).

He aquí ese elemento de «ascenso libre», al que antes nos referíamos. Y que confluye fácilmente con el ἐνεργεῖσθαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ del que habla Diádoco. Ambas cosas aparecen juntas, por ejemplo, en p. 58:

> En verdad, [quien quiere escribir] debe ejercitarse mucho y a menudo en dicha acción... Y, así, aprende el arte [de la escritura]. Debe, en primer lugar, considerar cada letra particular, y representársela con exactitud. Pero luego cuando ya conoce el arte, no necesita pensar en las imágenes, sino que escribe directamente, con entera libertad. E incluso cuando no piensa ya en su arte, sino en algo distinto, con todo, sigue siendo capaz de producir la obra mediante el arte. Así es, también, como el hombre debe estar transido por la presencia de Dios, sin esfuerzo alguno. Para ello es necesario, en primer lugar, pensar en Él. Pero luego el hombre, transido de la presencia divina, configurado por la forma misma de su amado Dios, debe reposar en Él con todo su ser, de modo tal que su presencia irradie en él sin esfuerzo alguno.

A la «cesación del yo», entendida como *monoidetización* en el recogimiento sumo, se refiere la siguiente cita, recogida por Büttner[9]:

9. H. Büttner, *Meister Eckeharts Schriften*, cit., vol. I, p. 4.

El alma en que ha de nacer Dios debe haber escapado al tiempo y el tiempo a ella. Debe elevarse y permanecer enteramente absorta en la riqueza de Dios.

Y al punto de partida simple que todo ello tiene en la psicología de una vida entregada a la pura oración ferviente y ensimismada (que no es otra que la propia μνήμη) alude el siguiente texto:

Se ha de orar interiormente, con todas las fibras del cuerpo y del alma, poniendo en ello ojos y oídos, el corazón, la boca y todos los sentidos. Y no se debe terminar hasta sentir que se está a punto de devenir uno con aquello que tenemos frente a nosotros y a lo que oramos, con Dios[10].

En tales estados se produce la cesación, como olvido pleno de sí mismo, del que uno vuelve en sí mediante el recuerdo, a la vez internamente renovado y liberado:

Cuando el alma no hace sino contemplar puramente a Dios, toma toda su esencia y vida y crea todo lo que es desde el abismo de Dios. Y, con todo, no sabe de ningún conocimiento ni de ningún amor, ni de ninguna otra cosa [Pero este estado no es un apagamiento de la conciencia, sino, de hecho, el retroceso de la autoconciencia en favor de la conciencia objetiva, porque:] se sosiega por completo en la esencia de Dios [pone, sosegadamente, toda su atención en él], y de nada sabe, sino ser con Dios. Tan pronto como toma conciencia de sí, es decir, de que contempla, ama y conoce a Dios, esto supone ya un salir de sí y un volver a arrojarse a lo primero[11].

[Pero] de aquí debe también regresar. Debe también tomar conciencia y conocer que conoce a Dios[12].

Así, y más todavía mediante la inclusión completa de la voluntad propia en la voluntad de Dios, para obrar conforme a la voluntad de Dios, es como el hombre se hace *uno* con Dios. Y tomadas en ese sentido, palabras como las que siguen no son sino poderosas imágenes de simples actos de devoción:

Un hombre que hubiese salido tan completamente de lo suyo estaría, verdaderamente, instalado en Dios por completo. Y no sería posible tocarlo sin tocar primeramente a Dios. Pues está completamente en Dios, y Dios está en torno a él, al modo en que mi capucha está en torno a mi cabeza, y quien quisiera atacarme tendría primero que rozar mi ropa[13].

10. *Ibid.*, vol. II, p. 3.
11. *Ibid.*, p. 112.
12. *Ibid.*, p. 115.
13. En W. Lehmann, *Meister Eckehart*, Göttingen, 1917, p. 66.

Desde el punto de vista moral, la μνήμη se nos presenta como lo continuamente *requerido*, aquello a lo que el Maestro nos exhorta incansablemente. Con todo, decir que el hombre se adhiere a Dios con el corazón y el pensamiento, no es sino describir uno de los dos lados de la curva. Contemplado desde el otro lado, todo es obra de Dios, éste es el único que actúa:

> Nuestra beatitud no reside en nuestro obrar, sino en lo que recibimos de Dios. En su inmenso amor, Dios ha vinculado nuestra beatitud a un recibir, y todo don genera receptividad de nuevos dones. Pues Dios es tan sin medida en su dar como el alma es sin medida en su tomar y recibir (p. 151).

> No pienses que tu razón puede llegar hasta el punto de conocer a Dios. No. Para que Dios resplandezca en tu corazón no es preciso ningún tipo de luz natural. Ésta, por el contrario, debe hacerse pura nada y renunciar completamente a sí misma (p. 164).

Mucho menos puede darse una separación entre el obrar de Dios y el propio obrar:

> Ya lo advierto: tú querrías que la preparación fuera en parte obra tuya y en parte obra suya. Pero esto no puede ser. No es posible pensar en la preparación o desearla, por muy deprisa que sea, *sin que Dios esté ya allí* (p. 166).

Al hombre no le queda otra cosa que la ya mencionada huida hacia Dios, renunciando al propio obrar:

> Ciertamente, para un hombre que ama a Dios es una gran alegría ser capaz de muchas y grandes cosas, a la hora de hacer vigilias, ayunos y cosas especialmente difíciles, de modo tal que las propias obras le sean punto de apoyo, timón y motivo de confianza. Pero nuestro Señor quiere quitarnos todo esto. Quiere ser Él mismo único punto de apoyo y motivo de confianza. Y lo hace, exclusivamente, por pura bondad y misericordia. Pues no es cierto que nuestras obras sirvan para que Dios nos dé o nos haga. [...] Dios quiere darnos grandes cosas, pero sólo por su libre bondad. Sólo Él ha de ser apoyo y consuelo para nosotros. Las almas deben experimentarse a sí mismas como pura nada. Sólo sobre Dios ha de edificar el hombre.

En conclusión: lo que Eckhart quiere decir con «ser uno con Dios», también en su máxima expresión especulativa, debe entenderse siempre a la luz de estas experiencias más simples. Y consiste en: *a*) el ser uno con Dios es un acto de gracia, es el injertarse de la palabra eterna en el alma para justificación y renovación de ésta, no un fin que uno pueda realizar

por sí mismo, ni tampoco objeto de un gozo delicuescente o un sentimiento de dulzura. Su ideal no es María la contemplativa, sino Marta la activa:

> Pues en el abismo de la contemplación lo único que se hace es captar, y ello sólo se hace fructífero en el obrar. Y es aquí, en el obrar, donde se realiza el fin de la contemplación (p. 155).

> Podrías decir: ¿Cómo puede ser? Si no *experimento* nada al respecto [del ser uno con Dios]. Pero ¿y qué importa? Cuanto menos sientas y más fuertemente creas, tanto más digna de elogio es tu fe. Una fe plena es [a la vez] mucho más que la mera estimación [de que algo es cierto]. En ella tenemos un *saber* verdadero (p. 80).

Esta afirmación nos muestra, a la vez, por qué el Maestro puede colocar el «conocimiento» por encima del «amor». Su conocimiento, su «saber» es *certeza* de fe. Y lo que importa es la certeza de poseer a Dios. No nuestro sentimiento subjetivo en los estados del amor o en cualquier otro tipo de estados afectivos. No otro es el planteamiento que se desarrollará más adelante cuando Lutero dé prioridad a la *fides* sobre la *caritas*.

Además, *b*) lo dicho más arriba sobre el modo en que las vivencias «místicas» están penetradas e impregnadas del aroma terreno y peculiar de la vivencia piadosa sencilla, sobre la que se construyen, recibe una clara confirmación al examinar el «ser uno con Dios» al que aspira Eckhart, pues se descubre que, lejos de ser algo desvaído, posee calidez afectiva y está teñido de principio a fin, hasta su fondo último, de todo tipo de tonalidades emotivas:

> Corazón con corazón, uno en uno —eso es lo que Dios ama—. Odia, en cambio, toda extrañeza y lejanía (p. 123).

> Sí, quien quiera aprehenderlo plenamente, que se separe de todo aquello que, siquiera sea en el pensamiento y en la palabra, posea un atisbo o sombra de diferencia, y confíese exclusivamente, libre de toda distinción, al Uno, en el que cesa y desaparece toda diferencia y toda peculiaridad (p. 119).

Aparentemente, ésta y otras expresiones semejantes podrían hallarse también en Plotino, o incluso pasar por cita directa del sistema indio advaita. Pero, de la misma manera que el espíritu más íntimo de estos autores (que se revela también en su «aroma terreno») no podría existir en Eckhart, tampoco las palabras que siguen podrían hallarse en ellos:

> Y este Uno nos hace beatos: cuanto más alejados estamos del Uno, tanto menos somos Hijo e hijos, tanto más imperfecto es el modo en que brota en

nosotros y mana de nosotros [para el servicio y las obras santas] el Espíritu Santo. Por el contrario, cuanto más cerca estamos del Uno, tanto más verdaderamente somos el Hijo y los hijos de Dios, tanto más verdaderamente mana de nosotros el Espíritu Santo. – El Hijo de Dios (con el que tenemos que llegar a ser uno), en la Divinidad, produce justamente, en virtud de su propia condición de hijo, seres que son hijos, ser nacido de Dios, fuente, origen y emanación del Espíritu Santo, del amor de Dios, un sentimiento pleno y profundo del Uno, del Padre celestial. Así es como el Padre celestial le dice al Hijo: «Tú eres mi hijo amado, al que amo y en el que confío, y en él florece mi complacencia»[14].

En verdad, si la mística ha de consistir en ofuscaciones provocadas por estados sentimentales y delicias del alma, caricias de desposados y beatitud lacrimógena, «culto mistérico» y sensiblería mojigata, aroma de sacramento y sacristía, autosugestión y ejercicios espirituales, autosuperación personal y *methodical training*, yoga y narcóticos, nadie ha estado nunca tan lejos de la mística como su sumo Maestro. En su obra, más allá de los *bona opera et merita*, más allá de todo ilusionismo sacramental y de toda gracia efusiva, florece una vida en y desde el *praesens numen*, que es humilde entrega a la acción de éste, desde la memoración constante y leal, y que consiste más en ser buscado que en buscar, en ser conocido más que en conocer, en ser aprehendido más que en aprehender; que es confianza cierta y dependencia permanente; que no aspira al gozo, sino a poner la fuerza recibida al servicio del propio Dios; y sobre la que luego se alza todo un edificio de experiencias e interpretaciones de experiencias, que tal vez nos resulte extraño, pero que ni siquiera en sus ápices puede negar el terreno sobre el que se levanta, pues es su contacto con él, siempre renovado, lo que le confiere su contenido y su tono peculiar. Grande es aún, ciertamente, la distancia entre Eckhart y aquel otro, todavía más grande que él, que habría de venir después*. Pero en la devoción de aquél están ya sembradas las semillas llamadas a florecer en éste, eliminando de paso todo lo que en Eckhart hay de extravagante.

5. En la *fides* de Lutero culmina, pues, aquello a lo que el propio Eckhart se refiere al hablar de la contraposición entre el conocimiento y las emociones de la *caritas*. La *fides* luterana es, por un lado, la certe-

14. ¿Cabe imaginar la expresión «en el que confío» en boca de Plotino o de Shankara? Imagínesela, en cambio, en la boca de Lutero, y así se verá dónde están las verdaderas afinidades, y dónde no.

* Se refiere a Lutero. (*N. del t.*)

za objetiva de un cierto *conocimiento* de la gracia como *favor Dei erga nos*. Es, por tanto, *confidere* y *fiducia*. Pero también es, por otro lado, la exacta culminación de aquello que hemos estudiado bajo el nombre de μνήμη Θεοῦ. Esto se muestra en las definiciones que de ella da el propio Lutero. Dice de ella que es un *adhaerere Deo*[15], que no es sino la traducción del término κολλασις, y tiene su origen en el mismo pasaje del *Libro de los salmos*. De hecho, el propio Lutero traduce también a veces, de forma literal, como *agglutinari Deo* o «hacerse una torta con Dios». Este *adhaerere Deo* no es otra cosa que una orientación permanente a Dios (en la fe) de la totalidad del ánimo, que porta en sí las cosas eternas y al propio Cristo *sicut annulus gemmam* (como el anillo [porta en sí] la piedra preciosa), y que experimenta en el ánimo y en la voluntad el influjo renovador de aquello que porta. Tiene como presupuesto el *confidere* y la *fides* entendida como *fiducia*; pues, si no tengo confianza en Dios no me atrevo a volverme hacia él y a adherirme a él. Por otro lado, la *fiducia* vuelve a ser ella misma μνήμη Θεοῦ, pues consiste en la presencia constante y leal, dentro del ánimo, del consuelo que proporciona la palabra y la propia promesa de consolación, la mirada continuamente puesta en la bondad y el perdón, que ahora, como contenido consolador poseído por el corazón y continuamente presente a él, produce en el ánimo los efectos correspondientes, a saber, los *novi motus* de la alegría, la confianza, el amor a Dios y al prójimo; y que libera a la voluntad para el combate contra la carne y el mundo, produciendo así la justificación y la renovación. En ambas formas, como *fiducia* y como *adhaesio*, la fe y sus efectos psicológicos sobre el ánimo y la voluntad se experimentan como inmanencia de lo divino, como presencia mística del *Espíritu* en el corazón, como su ἐνεργεῖσθαι, que por un lado actúa en la fe así concebida y, por otro, mueve al corazón hacia la propia fe, la confianza y la adhesión creyente. Pero quien dice espíritu, dice mística.

15. Véase R. Otto, *Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther*, Göttingen, 1898, pp. 29 ss.

13

EL VACÍO EN LA ARQUITECTURA DEL ISLAM

Por lo demás*, el vacío juega también un papel en la arquitectura del islam. Las mezquitas están «vacías». A menudo, esto se confunde con «sobriedad», y se imputa al supuesto racionalismo del islam y de su culto. Desde luego, hay mezquitas muy sobrias, pero hay otras en las que el vacío «habla», y lo hace con una fuerza tal que estrangula y corta la respiración. Esto vale, sobre todo, para las grandes construcciones con cúpula del arte islámico tardío. En ellas, lo majestuoso y lo sublime se conjugan como esquemas de lo santo. A ello se añade que este arte superior no trabaja asistido por la escultura y la pintura figurativa, sino por el propio espacio —por espacios que ordena, divide y compone— y, a la vez, por los recursos de la luz o, mejor dicho, de la penumbra, que sabe guiar, graduar y mezclar de forma maravillosa, intensificándola o interrumpiéndola. Con ambas cosas logra que el vacío y el silencio hablen y se expresen, sin palabras pero con más intensidad que las propias catedrales, llenas de imágenes, figuras y objetos de culto que dispersan el sentido y, al tiempo, lo desvían y mantienen atado a lo excesivamente manifiesto y cercano al concepto. En vez de altar y custodia, la mezquita posee el *mihrâb*, el nicho orientado hacia La Meca, que fija el lugar al que deben dirigirse todas las miradas. También el *mihrâb* es un vacío, pero un vacío tan fatalmente elocuente que uno, cada vez que pisa una mezquita, recibe su impresión renovada. Atrae

* El contenido de este ensayo debe ponerse en conexión con el capítulo de *Lo santo* titulado «Medios de expresión de lo numinoso», en especial con su punto III: «Medios de expresión artística de lo numinoso» (p. 97 de la traducción española citada). En p. 102 leemos: «Como la oscuridad y el silencio, el vacío es una negación que aleja la conciencia del aquí y del ahora, y de esta suerte hace presente y actual eso que hemos llamado *lo absolutamente heterogéneo*». (*N. del t.*)

una y otra vez la mirada de una manera casi mágica. Es, indudablemente, mucho más que un mero indicador de la dirección de La Meca. Se trata también, más allá de toda controversia teórica, de un *sanctum*, como prueban los solemnes encuadres que se realizan en torno a este vacío, a esta nada. En él, una sensibilidad refinada siente el carácter numinoso del conjunto, la presencia numinosa y la propia comparecencia ante el numen de una manera mucho más viva que mediante reliquias y custodias, que lo que hacen es localizar y objetivar todo esto de una forma demasiado ruda y demasiado obvia. Por la misma razón, una gran catedral, carente todavía de los elementos múltiples y abigarrados del aparato del culto y de su decoración particular (o liberada de todo ello), resulta mucho más solemne en su pura grandeza, en el augusto vacío y amplitud de su fábrica y en lo majestuoso de su puro lenguaje de formas arquitectónicas. San Pedro de Roma no resulta menos solemne por carecer de custodia en el altar mayor. Al contrario, mucho más que otras iglesias católicas. Y si las catedrales convertidas al protestantismo resultan «más sobrias», no es por haber sido despojadas de su custodia y profusión ornamental, sino porque su propio lenguaje augusto ha quedado empañado con la instalación de sillerías y galerías, y por su inevitable reconversión al uso que de ellas hace la comunidad, reunida sobre todo para escuchar sermones. En suma, por una funcionalidad y una racionalidad demasiado decantada hacia fines utilitarios. Santa Sofía de Constantinopla quedó empobrecida estéticamente como consecuencia de la retirada de toda la parafernalia escénica del culto bizantino y de su profusa decoración figurativa, pero si hoy es el más numinoso de todos los edificios del mundo, se lo debe precisamente a este vaciamiento[1]. Y el modo en que la penumbra se difunde y se escinde desde el amplio vacío de su cúpula incomparable se aviene maravillosamente con ese culto islámico de callada reverencia y postración, de tímido susurro y silencio ante el nicho vacío. En esta construcción portentosa, una custodia no vendría a aumentar el portento, sino a matarlo.

La mística del vacío se intensifica en la mezquita mediante el arte peculiar de los versículos del Corán inscritos en los muros. Se denomina a esto caligrafía, y se lo considera un pobre sucedáneo del arte figurativo

1. *Dès qu' on entre... on éprouve ce frisson mystérieux et saint que certainement ni les temples classiques ni ceux de la renaissance n'ont jamais su inspirer* (Desde el momento en que se entra se experimenta ese estremecimiento misterioso y santo que, ciertamente, ni los templos clásicos ni los del Renacimiento han sabido jamás inspirar) (D. Pulgher, *Les anciennes églises byzantines de Constantinople*, Vienne, 1878, p. 21).

de las iglesias. Pero lo cierto es que este «sucedáneo» se ha convertido en un elevado vehículo de expresión artística, que posee sus propias reglas y manifiesta un llamativo parentesco con la música. Es, en efecto, una suerte de música lineal, con menos posibilidades que la música expresada en sonidos pero que, con todo, sigue ofreciendo posibilidades de creación genial. Y que posee su propio modo de irracionalidad, que no es el de la música, sino superior. Pues la principal impresión que causan estas inscripciones no es la de lo bello (que, por supuesto, la acompaña), sino la de lo portentoso, que primero enuncian, como si fuera un motivo, para después someterlo a una pluralidad de variaciones incomprensibles, como se hace con un texto al que se pone música. Con ello, se consigue que la palabra del Corán regrese nuevamente al misterio del que afirma provenir, y que en el texto sagrado vuelvan a traslucir sus abismos y profundidades, como en un papel impregnado de aceite. Por lo demás, sólo la escritura arábiga (y, de una forma completamente distinta, la china) es capaz de semejante música lineal. Ambas invitan directamente a ello[2].

2. Lo arriba expuesto sobre inscripciones caligráficas fue escrito desde la mera consideración de las cosas mismas, y sin saber que se trata de una cuestión que ha sido ya, desde hace largo tiempo, objeto de investigación para los especialistas. Después, he descubierto la bella obra de S. Fleury titulada *Islamische Schriftbänder*, Basel, 1920. En la página 23 escribe Fleury: «Pero este sobrio análisis. [...] no agota el excepcional significado de las inscripciones de las mezquitas. La descomposición racional de una inscripción en sus elementos particulares y la búsqueda del principio que regula su transformación son, desde luego, valiosos instrumentos para acercarse a la belleza interna del objeto. Pero, de este modo, no se consigue captar plenamente el valor de la banda escrita como obra de arte autónoma. Sólo cuando se ha experimentado intuitivamente la peculiaridad individual de una inscripción se revela su contenido pleno, y las letras muertas aparecen entonces como portadores vivos de la fantasía del artista. Es entonces cuando se le revela al observador el *misterioso* atractivo de esta escritura, que avanza por la superficie en orgullosos ritmos, enmarcada y enaltecida por el brillo del ornamento que la acompaña».

Ya incluso la puntuación y los signos vocálicos, que rodean y revolotean en torno a los caracteres principales, actúan en tales inscripciones como el discanto respecto del tenor en la música antigua. Pero, véase la página 46 de la obra. Aquí, el *cantus firmus* del viejo y suntuoso Kufi avanza desde la derecha. Y la ornamentación inferior no lo envuelve en la unidad cierta de un acorde armónico, pero sí en la armónica eufonía de un rico *concentus* independiente. En la página 47, por el contrario, creemos percibir abajo un contrapunto corrido, al que se sobrepone en legato firme de acorde un sistema de tiples. Fleury habla con razón de una impresión «misteriosa». En esa escritura hay algo irracional. Y, de la misma manera que no se trata de lo irracional de la música, tampoco se trata de lo irracional de lo numinoso, propiamente hablando. Pero, al hallarse en el lugar santo, y referirse a cosas santas, lo irracional-numinoso se proyecta sobre el carácter irracional de las inscripciones, y éste esquematiza a aquél. Ocurre aquí, por tanto, lo mismo que veíamos en *Lo santo* respecto de lo irracional-musical. [Cf. *Lo santo*, pp. 102-104. (*N. del t.*)]

Pero esta forma tardía de mezquita, cubierta, es muy distinta de la primitiva, que consiste en un gran espacio abierto, rodeado de galerías porticadas. Si en aquélla impera «lo sublime en vertical», el vacío en altura, en ésta en cambio prevalece «lo sublime en horizontal», el vacío en amplitud. No por ello es menos impresionante. Se trata de una amplia plaza regular capaz de acoger a miles de personas, como por ejemplo la Dshum 'a Masdshid de Delhi. Está rodeada por escaleras de enorme anchura, que conducen hasta ella, elevándola por encima de la superficie. Galerías de múltiples hileras, cerradas hacia el exterior e interrumpidas por altos portales, la enmarcan en torno, envolviendo lo suntuoso en lo suntuoso, separándola radicalmente del mundo. Las galerías que dan a La Meca se convierten en un muro de imponente altura, ante el que se alza majestuoso el nicho de la *kibla*, dando lugar a cinco bóvedas a derecha e izquierda (*liwan*). Y en mitad de este cuadrángulo, cubierto con planchas, se abre el gran espacio vacío, cuya amplitud queda realzada e intensificada por la exuberancia y la suntuosidad del entorno.

El *sancta sanctorum* del Templo de Yahvé estaba también vacío, con su arca vacía, sin imágenes de dioses y sin custodia. Precisamente por ello «moraba» allí su gloria. Precisamente por ello era «mi casa de oración», como también reconoce abiertamente el Evangelio. Y este rasgo reaparece también con fuerza en religiones muy primitivas. Por ejemplo, en los relicarios vacíos del sintoísmo japonés, de los que el más impresionante es el santuario nacional de Ise. Atravesando amplios patios solitarios, rodeados de altas criptomerias y cubiertos de magníficos guijarros de color gris verdoso, se va penetrando en un silencio cada vez más hondo, para alcanzar finalmente un sencillo santuario de madera natural, cerrado por delante con una cortina, como el *sancta sanctorum* de Jerusalén. Y tras la cortina: nada. Este vacío es el centro significativo de la amplia y solemne instalación. Pero, sobre todo, ¡cuánto más impresionante resulta que las más soberbias imágenes, custodias y relicarios que abundan también en los propios santuarios japoneses! De este modo, como *protesta* contra la cosificación de lo numinoso en el culto budista, el sintoísmo regresa a su simplicidad originaria. Y *protesta* era también el vacío de las mezquitas islámicas, a saber: una protesta contra la imaginería de las iglesias. Es precisamente este elemento de protesta en la simbología del vacío lo que le confiere toda su relevancia: el lenguaje del vacío sólo se termina de comprender desde la comparación con aquello que pretende eliminar, superar. He aquí una advertencia importante para quienes nos decimos «protestantes», es decir, protestantes contra el retorno de fases ya superadas en la expresión del sentimiento religioso. Hoy vuelven a pedirse casas de Dios y lugares sagrados. No sin razón,

pues está escrito: «El celo por tu casa me ha devorado» (*Juan* 2, 17), y «Amo el lugar donde habita tu gloria» [*Salmos* 26, 8].

Pero se equivocan y mucho quienes anhelan volver a medios de expresión a los que ya el cristianismo incipiente renunció apasionadamente: cosificación en imágenes, forma y adoración de la hostia. Créese un *espacio* que hable en silencio de lo grande y, en él, ante un alto coro, póngase la mesa de Dios (hecha de nobles materiales pero sin recargamientos y con total sobriedad puritana, pues emplear el arte humano en este símbolo de proximidad divina es una impertinencia), y ciérnase ante ella la luz sosegada y permanente, con su lenguaje de signos que, sin necesidad de interpretación, habla a todo corazón humano[3]. Pues dicho lenguaje no es en modo alguno «católico», sino un vehículo de expresión religiosa común a toda la humanidad y se encuentra, por tanto, lo mismo en sinagogas que en mezquitas y templos.

3. Y que no se vuelva a estropearlo todo llenando el coro con púlpito, sillería y órgano (y el *sanctissimum* con fuelles y entonadores de órgano).

14

LO NUMINOSO EN LA IMAGINERÍA BUDISTA*

Sobre el tema de lo numinoso en el arte budista puede verse la bella obra de Bernd Melchers titulada *China*, vol. II. *La fábrica del templo. Los Lohan de Ling-Yän-Si, obra maestra de la plástica budista*, Folkwang, Hagen, 1921. Volumen de la colección «Espíritu, Arte y Vida de Asia», editada por K. With.

Lo más impresionante, con mucho, de este libro impresionante y lleno de bellas ilustraciones, es la sección dedicada a los Lohan, que Melchers tuvo el enorme mérito de descubrir, fotografiar y explicar en el monasterio de Ling-Yän (literalmente: monasterio del ápice de los espíritus) en la falda oriental de la cordillera de Shantung, un monasterio viejo, medio derruido, situado en el silencio de los yermos montañosos. Aparecen en una obra que se propone dar una impresión de la grandeza y la fuerza del *arte* de China septentrional. Y son, ciertamente, magníficas obras de arte. Pero, aquí, lo que verdaderamente nos interesa en ellos es la impresión inmediata que nos transmiten de esa *religión* y forma de pensamiento, extraordinariamente lejana y extraña, que surgió y floreció en el Lejano Oriente bajo el nombre de Buddha. A menudo se habla de «tipología» de la religión y de las religiones. Y aquí nos hallamos ante una contribución inmediata a este fin. En su colección de «bustos alemanes» de la época gótica, Hamann ha intentado recientemente aproximarnos al «tipo gótico». Pues bien, sería una empresa no menos importante y gratificante intentar presentar el tipo, la especie y la índole peculiar de la religión y las diferentes religiones no enumerando sus doctrinas, enunciando sus fórmulas y conceptos fundamentales, sino compilando y contraponiendo cabezas y rostros, para captar así, en su reflejo vivo, el espíritu y el talante peculiar

* Previamente impreso en *Christliche Welt* 48 (1922). [Este ensayo debe ponerse en conexión con *Lo santo*, pp. 97-104. (*N. del t.*)]

de las religiones, confrontándolas entre sí. Viendo, por ejemplo, cómo la *pax Christi* se refleja en las imágenes de los santos y devotos cristianos, observando luego cómo ésta se diferencia en gesto, expresión facial y posición de los músculos y el cuerpo, de, por ejemplo, la *shanti*, el sosiego del devoto hindú consumado, o del tranquilo nirvana que se expresa en el rostro y la media sonrisa de las figuras de budas y *bodhisattvas* del Lejano Oriente, o también en la *vîrya*, el desapasionamiento apasionado, el dominio del mundo y de uno mismo, la energía concentrada del recogimiento estricto, que brota en algunos de los rostros de estos Lohan como una especie de fuerza mágica reconcentrada.

Los Lohan (en sánscrito *Arhantas*) son los discípulos principales de Buddha, figuras de carácter semihistórico y semilegendario, que con el paso del tiempo han sufrido numerosos cambios y transformaciones. Entre ellos figuran discípulos iniciales del maestro, y también fundadores de escuelas, patriarcas y santos posteriores. Su número es de dieciséis o dieciocho, aunque un círculo más amplio engloba hasta quinientas figuras. Son representados en posición sedente (a veces a tamaño real e incluso mayor) en salas especiales de los templos budistas chinos, formando una especie de *santa conversazione*, una comunidad de santos entregados en común a la aniquilación, semejantes entre sí en razón de ésta pero, a la vez, distintos unos de otros por toda una serie de diferencias de carácter, que son invariables y se han configurado y mantienen por tradición. Se trata de esculturas que, en general, reproducen estrictamente la imagen tradicional pero que, en manos de un creador con verdadero talento artístico, dejan margen a la interpretación personal y a la expresión de la más prodigiosa capacidad creativa. Y lo cierto es que en Ling-Yän ha trabajado un auténtico maestro, creando unas obras portentosas que constituyen, a la vez, un asombroso comentario de su propia religión.

Es verdad que, en la leyenda, los Lohan se sitúan ya en buena medida en el ámbito de lo maravilloso y sobrehumano, convertidos en seres semiportentosos. Pero, con todo, se sabe que no se trata de budas supramundanos ni de *bodhisattvas* trascendentes, sino que en su día fueron seres humanos de carne y hueso, con su talante peculiar y los rasgos característicos de su patria y su raza. De este modo, es posible distinguir con toda claridad al santón chino (miembro tardío de este círculo) del viejo santón indio —y entre éstos, a su vez, cabe distinguir al indio del norte, de piel clara, del santo de la India meridional, de piel oscura, ajeno a la raza aria—. Todas las cabezas se distinguen unas de otras, como si fueran retratos. Además, y esto nos resulta todavía más interesante, cabe también distinguir claramente la índole espiritual y el tipo particular de vivencia espiritual propia de cada cual. Nada hallamos aquí de la homo-

geneidad, el embelesamiento, la disolución de la personalidad y la nivelación o desaparición del carácter de la personalidad, que habitualmente asociamos a la idea de aniquilación o *nirvâna*. Muy al contrario: unidas por un mismo patrón de belleza, en todas estas figuras se manifiesta una portentosa plenitud de emoción interna, un completo estado de vigilia; y ante muchos se tiene la impresión de que, por más que lo poseído sea una misma cosa en todos ellos, cada uno lo posee de un modo enteramente propio. Algunos de estos hombres fueron representantes dogmáticos de una *theologia negativa* de un rigor que, para nuestra sensibilidad, pone los pelos de punta. Pero, por más que dicha teología les obligara a morderse la lengua, en sus rostros se hace visible que no es precisamente una nulidad lo que les mantiene allí sentados, con toda la nobleza y elocuencia de sus gestos, con la mirada penetrante y luminosa clavada en una gran profundidad, con su boca expresiva, que habla poco pero dice tanto más, con la belleza ciertamente fastuosa de sus ropajes, que se pliegan en ondas casi musicales, con la magia del lenguaje de sus manos y dedos. Que nadie emita un juicio sobre Buddha y el budismo antes de haber contemplado estas imágenes. Simultáneamente, puede advertirse el placer y la fruición que el artista, frente a todas las abstracciones de la teología budista y a su plasmación en el color y la piedra, frente al mundo de fábulas y portentos de sus mitos, experimenta creando *en el ámbito de lo humano*, reflejando la interioridad humana en el rostro, la caída del ropaje, el cuerpo, los miembros y la posición de los miembros, haciendo que el estado anímico se exprese de la cabeza a los pies (en algunos casos, literalmente «hasta los pies»: ver figuras 1 y 2). Se manifiesta aquí, en una variación portentosa, lo que constituye el elemento fundamental del budismo, desde sus inicios hasta sus desarrollos más tardíos, y también lo que constituye el elemento común a todas las tendencias que nosotros distinguimos en él, a menudo de forma demasiado precipitada: ese elemento de lo numinoso que podríamos denominar «de magia sutil». Puede vislumbrarse ya de forma inaprehensible e inefable en las propias afirmaciones de Buddha sobre el Lugar Eterno y la salvación no creada o *nirvâna*, que, más allá del ser y el no ser, más allá de todo lo decible, constituye el estado mágico por antonomasia. Se columbra también en el estilo de las *sûtras* más antiguas, que con su ritmo mágico, de largo aliento, tienen algo de encantamiento. Y se incrementa en el *Mahâyâna*, donde alcanza su plenitud en el *dhyâna* de las sectas zen* pero, al tiempo, se envilece en la magia ritual y de

* *Dhyâna* (meditación), palabra pronunciada en chino *ch'an* y más tarde *zen* en japonés. La tradición sitúa hacia el año 520 la llegada a China del patriarca Bodhidharma, iniciador de una escuela budista que defiende el carácter súbito de la iluminación, sin



Figura 1



Figura 2

otro tipo. Pues bien, ese elemento numinoso que se presenta como poder mágico, y que en la concentración se va acumulando y configurando para dar lugar a la experiencia mística suprema (o a la capacidad psíquica de actuar sobre objetos externos), irradia también desde los ojos de estos Lohan (véase, respecto de lo primero, la figura 3; y para lo segundo la figura 4).

Por lo demás, el arte en que se expresa todo esto es, sin ningún género de dudas, auténtica y puramente chino. Si ya la época T'ang fue capaz de producir la maravillosa cabeza de Lohan conservada en el Museo de Fráncfort, no parece ni siquiera necesario tomarse la molestia de refutar el origen no chino de estos Lohan, como hace Melchers. En cualquier caso, cuando el arte alcanza tal altura, uno se olvida de preguntar por su origen. Se trata de obras que consiguen llegar a cualquiera que tenga un mínimo de sensibilidad, por poca historia del arte que haya estudiado.

Melchers añade un estudio sobre la evolución de la arquitectura religiosa en el norte de China, profusamente ilustrado con fotografías del propio autor. Se aprecia en ellas la evolución de los templos, comenzando por sus elementos y formas más simples hasta llegar a los grandes conjuntos arquitectónicos del monasterio budista, de gran valor artístico. En todas estas fotografías, planos y plantas se pone de manifiesto una gran profusión de formas artísticas: aparecen templos armónicamente integrados en la naturaleza, en montañas y campos, en calles y otros entornos. Se nos muestra su apariencia externa y su disposición interna, su decoración. Con ello, la tipología de esta religión oriental se enriquece desde una nueva perspectiva. Tiene mérito además, frente a tanto impresionismo y expresionismo moderno, que el autor no practique el arte del añadido y la interpretación brillante, la «fenomenología del estilo de los templos budistas» u otras mistificaciones, limitándose a mostrar cómo en el inicio mismo de un proceso de evolución arquitectónica está ya dado, en su forma más simple, un principio constitutivo posterior, que porta en sí su propia lógica creativa, quizá muy sobria. Y esta sobriedad en el tratamiento se agradece. Por lo demás, no se puede negar (antes bien: se desprende claramente de la bella presentación que hace el propio Melchers) que también sobre estos templos y monasterios gravita y se expresa ese principio mágico-numinoso sutil al que no puede sustraerse nadie que haya transitado por ellos con ánimo abierto.

necesidad de atravesar los estados preparativos expuestos en la literatura pâli. Del zen se habla en el siguiente ensayo de esta obra. (*N. del t.*)



Figura 3



Figura 4

15

SOBRE EL ZAZEN COMO FORMA EXTREMA DE LO IRRACIONAL NUMINOSO

El momento irracional de lo numinoso, hemos dicho, es un elemento constitutivo de toda religión. Puede aparecer y sentirse de forma más difusa o más clara, puede quedar encubierto bajo el aspecto racional o, por el contrario, liberarse de él e irrumpir con fuerza. Puede acentuarse hasta aparecer como lo incomprensible y lo inaprehensible, y más aún, presentarse como antinomia o paradoja completa, desconcertante. Esto último sucede, por ejemplo, en lo que hemos denominado «serie de pensamientos a la manera de Job»*. También hemos visto qué fuerza tiene ésta en Lutero**. Su expresión más intensa la hallamos en las siguientes palabras, tomadas de su *Comentario a la Carta a los Romanos* (1515-1516):

> Nuestro bien está escondido, y tan profundamente que se halla escondido bajo su contrario. Así, nuestra vida está escondida bajo la muerte, la justicia bajo el pecado, la virtud bajo la falta de firmeza. Y, en general, cualquier afirmación nuestra de un bien está bajo la negación del mismo, para que quepa la fe en Dios, que es esencia negativa y bondad y sabiduría y justicia, y no puede ser poseído ni tocado si no se niegan antes todas nuestras afirmaciones. Así pues, nuestra vida está escondida con Cristo en Dios, esto es, en la negación de todo lo que se puede poseer o comprender (II, p. 219)[1].

Allí donde tal elemento irracional se hace preponderante, se toma también plena conciencia del carácter misterioso del objeto trascenden-

* *Lo santo*, pp. 111-115. (*N. del t.*)

** *Ibid.*, p. 140. (*N. del t.*)

1. *Bonum nostrum absconditum est, et ita profunde, ut sub contrario absconditum sit. Sic vita nostra sub morte, justitia sub peccato, virtus sub infirmitate abscondita est. Et universaliter omnis nostra affirmatio boni cuiusque sub negatione eiusdem, ut fides locum habeat in Deo, qui est negativa essentia et bonitas et sapientia et justitia, nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris. Ita et vita nostra abscondita est cum Christo in Deo, id est in negatione omnium, quae sentiri, haberi et intelligi possunt.*

te. Y esto tiene como resultado una decantación «mística». Con ello, es propio de la mística insistir en los aspectos irracionales, las antinomias y las paradojas, y también, llegado el caso, solazarse en ellas y practicar con ellas una suerte de juego de la perplejidad. La mística ama los enunciados imposibles, las *coincidentiae oppositorum*, las afirmaciones que para el hombre común no son sólo desconcertantes sino directamente escandalosas. Y su esencia no se encuentra tanto en el «sistema» que construye cuanto en esta hostilidad hacia lo comprensible, este juego descarado, desafiante y osado. Y emplear tales afirmaciones para formar un sistema significa echar en saco roto el elemento fundamental. Tal cosa resulta especialmente evidente en el caso de Eckhart, quien experimenta un placer secreto por expresiones cada vez más osadas, que en algunos casos sobrecogen y suenan a blasfemia. Lo mismo ocurre en Angelus Silesius, sólo que en su caso todo esto se convierte a menudo en puro juego de ingenio. Y es que, como se ha observado repetidamente, el combate serio con las paradojas de lo irracional, cuando uno se ha acostumbrado a ellas, se convierte en mero estímulo y acicate para pasatiempos de «genialidad» manierista y baratas agudezas de ingenio, que luego quedan depositadas en la literatura y en las artes figurativas como mero ejercicio de prestidigitación con lo estrafalario, lo desconcertante, lo inaudito y, llegado el caso, lo disparatado: comida picante para paladares «expresionistas» y asimilados.

Este último proceso puede observarse también, en alguna medida, en las corrientes zen y za-zen del budismo oriental. Llegado el caso, también el zen desemboca en lo estrafalario, lo disparatado y lo insensato, o bien en la ocurrencia picante, el *bonmot*, la complacencia en lo curioso o lo inesperado en general. Pero, en su esencia, tiene un origen perfectamente serio en el elemento irracional de lo numinoso. Por lo demás, este elemento está en él acentuado hasta un extremo tal que nosotros, que estamos determinados predominantemente por los aspectos racionales de la religión, en un primer momento no somos siquiera capaces de advertir que aquí se trata de religión, más aún, de una religión inusualmente intensa y profunda. El zen es, de hecho, lo irracional en extremo, casi desvinculado de todos los esquemas racionales. Cuando se advierte esto, el fenómeno en su conjunto, que en un principio resulta completamente enigmático, se torna comprensible y clasificable.

Zen, en sánscrito *dhyâna*, es el nombre que recibe una importante escuela de budismo chino-japonés, cuyo mayor santo es Bodhidharma[2].

2. Mi impresión personal sobre esta extraña tendencia espiritual se ha formado tratando con personalidades y, también, estudiando las grandes obras artísticas de la escuela.

Su forma actual, todavía viva en Japón, le fue conferida hacia el año 800 de nuestra época por el maestro chino Hyakujo. La base doctrinal en que se funda es el *Mahâyâna*. Como también su culto, su mitología y su «cosmos divino» (si cabe en general emplear esta expresión, tan equívoca, a propósito del *Mahâyâna*). El elemento solemne de lo numinoso, que gravita en general sobre los cultos budistas y sobre la actitud de su monacato más refinado, impregna también sus maravillosos templos, galerías, imaginería religiosa, actos de culto y comportamientos personales. A diferencia de la gran escuela principal del budismo japonés, la Shinshû*, que tiene una orientación esencialmente personal y busca la redención en el trato personal con la gracia salvífica del buda personal Amida, los monjes zen son «místicos». Pero se trata de «místicos prácticos», que unen, como Benito de Nursia, el *ora* y el *labora*. Al igual que los benedictinos, trabajan los campos y se dedican al trabajo manual, o también, dependiendo de sus talentos, a la actividad creativa, como autores de grandes obras pictóricas y escultóricas. «Quien no trabaja tampoco debe comer», era la máxima de Hyakujo. Sin embargo, nada de todo esto constituye su rasgo esencial. Una vez, en un agradable y tranquilo monasterio de Tokyo le pregunté a un anciano y venerable abad cuál era «la idea fundamental» del zen. Apremiado por una pregunta semejante, tuvo que responder con una «idea». Dijo: «Nosotros creemos que el *samsâra* y el *nirvâna* no son cosas distintas, sino lo mismo. Y que todo el mundo debe descubrir el corazón de Buddha en su propio corazón». Lo cierto es que tampoco esto es el punto principal, pues como tal vale algo que no es ni «dicho», ni «doctrina», ni «tradición». El punto principal del zen no es una idea fundamental, sino una experiencia, que se sustrae no sólo al concepto, sino incluso a la propia idea. El zen revela su esencia en los siguientes momentos, que sus artistas han sabido poner ante los ojos con incomparable fuerza y sin necesidad de palabras, recurriendo al gesto, al ademán, la compostura, la expresión del rostro y el cuerpo.

1. Hay que contemplar, ante todo, la imagen del propio Bodhidharma[3]. Un hombre grave, enérgico, «que se pasó nueve años sentado

Pero las particularidades que expongo a continuación proceden, en su mayor parte, de los inspirados ensayos de Teitaro Suzuki en *The eastern Buddhist*, Kyoto, 1922, vol. I, p. 342 y vol. II, p. 30.

* Jôdo-shinshû, tendencia radical de la escuela Jôdo-Shû. Fue fundada en 1224 por Shinran Shôhin, discípulo de Hônen Shônin. Tiene varias decenas de miles de templos en todo el Japón, pero no posee monasterios, pues se opone al ascetismo, la vida monástica y el celibato. (*N. del t.*)

3. Por ejemplo, en Otto Kümmel, *Die Kunst Ostasiens*, Cassirer, Berlin, 1922, pp. 122 y 124.

en silencio ante una pared», recogiendo o, mejor dicho, condensando toda la fuerza de su tensión interna, como una botella de Leiden muy cargada; sus grandes ojos parecen a punto de saltar fuera del cuerpo, debido a la presión interna, y se clavan en lo ansiado. Son ojos de exorcista, que pretende conjurar a un demonio o a un dios, para que revele y entregue su secreto y su propio ser. ¡Quién se atrevería a decir qué mira, qué pretende forzar! Pero estos rasgos ponen de manifiesto que se trata de algo enorme, de algo que es la desmesura misma. Las grandes imágenes de Bodhidharma son, por ello, también «desmesuradas» o «enormes» en todos los sentidos del término, expuestos en *Lo santo*, p. 64*. Salta inmediatamente a la vista que esta figura sedente busca algo de lo que pende todo, algo frente a lo cual todo lo demás resulta indiferente, un algo que, en suma, sólo puede poseer lo numinoso. Y quien se entrega a la contemplación de esta imagen debe experimentar él mismo un ligero espanto ante aquello que se refleja en estos ojos, en esta contención.

2. Pero, a la vez, este recogimiento es cualquier cosa menos cavilación, un forjarse a sí mismo o un querer hallarse a sí mismo. Y el hallazgo final no es tampoco, por cierto, el resultado de la propia habilidad, del propio «obrar». La redención que acompaña a este hallazgo es lo más contrapuesto que quepa pensar a una «autorredención». Las afirmaciones de algunos intérpretes del budismo, que pretenden ver la superioridad de éste en el hecho de que enseña la «autorredención», marran completamente. El hallazgo es, más bien, un estallido final, una deflagración que acontece simplemente como hecho místico pleno, pero que no puede ser causada por nada. Sencillamente, se da o no se da. Ningún hombre puede causarla, producirla, hallarla por sí mismo. Tampoco cabe denominarla «gracia», pues para poder hablar de «gracia» se necesita que alguien la otorgue. Con todo, se trata de algo emparentado, en la medida en que con «gracia» y «vivencia de la gracia» mentamos también el puro misterio portentoso. Es el abrirse del ojo celeste, y se puede comparar antes al comienzo de un hechizo que a una «autorredención».

3. ¿Cuál es el contenido de tal hallazgo? Los labios de quienes lo viven permanecen, a este respecto, firmemente cerrados. Y deben estarlo, pues si algún dogma existe en esta escuela, ése es precisamente el de la imposibilidad de pensar hasta el final, el de la completa inefabilidad

* «Con 'enorme' solemos significar, simplemente, lo que es grande en absoluto, sea por su dimensión, sea por su naturaleza. Pero esto es, por así decir, una interpretación racionalista; en todo caso racionalizada y ulterior del concepto auténtico. Pues 'enorme' es primero y propiamente aquello que no sentimos para nosotros 'normal', lo inquietante, es decir, algo numinoso». El término alemán es *ungeheuer*. (*N. del t.*)

de la cosa misma. Se trata de la «verdad» a la que todo remite, que transforma de golpe la vida en su conjunto, que confiere a la totalidad de la existencia propia y del entorno un sentido que hasta el presente había pasado inadvertido, incomprendido. Viene acompañada de una suma excitación del ánimo y una dicha sin límites. Está vinculada a un continuo «estudio de lo impensable», pero este estudio no es de carácter intelectual, sino una penetración cada vez más profunda, y en sí misma indescriptible, en la verdad del zen, así descubierta. Irradia también sobre el modo de vida y brilla en los rostros de quienes la viven. Les otorga además capacidad de entrega, pues el sentido de la vida viene a ser ahora el servicio para conseguir la salvación de todos «los seres que sienten». Y se revela en un voto cuádruple que se repite a menudo:

Por innúmeros que sean los seres que sienten, yo prometo salvarlos a todos.
Por inagotable que sea la pasión perversa, yo prometo extinguirla.
Por insondables que sean las santas doctrinas, yo prometo estudiarlas.
Por inaccesible que sea el sendero de los budas, yo prometo alcanzarlo.

Proyecta la mente hacia un ideal supremo, pero a la vez obliga a renunciar a todo renombre, a aceptar la humildad voluntaria:

Aunque su ideal sea tan alto como la corona de Vairocana (el supremo entre todos los budas):
Su vida debe estar tan llena de humildad que se prosterne ante los pies de un niño.

Pero toda disciplina personal y toda acción por los demás se hace sin coacción y «sin mérito», sin conciencia de uno mismo, sin ejercer presión sobre las cosas y sin obtención de mérito para uno mismo, sin intención:

La sombra del bambú roza los escalones:
sin que se mueva un átomo de polvo.
La luz de la luna penetra hondo en el fondo del estanque
pero no deja huella en el agua.

El *samsâra* mismo es ahora *nirvâna*. Se detiene así la búsqueda apremiante de una meta de salvación, pensada fuera del ser, pues lo que se buscaba ha sido hallado en el ámbito del ser, es uno con él. Este mundo a la deriva, que de otra manera no es sino un montón de mal y sufrimiento, es ahora en cambio el mundo beatífico de Buddha, brilla en toda su belleza y profundidad transparente, mística, tal como lo re-

produce el pincel inspirado de estos artistas, con inaudita capacidad de sugestión. Esto conduce a la indiferencia frente a toda sabiduría libresca y erudición académica, pero es a la vez un cierto tipo de sabiduría extraña, profunda, íntima, expresada lacónicamente, en rápidas sentencias y versos escuetos, mediante la mera insinuación. Se trata de una sabiduría que no es, ni mucho menos, la de la vida cotidiana, y cuya peculiaridad encuentra su mejor expresión en el contraste con ésta, a saber, en el contraste con la aparente tosquedad o zafiedad externa de aquellos en los que, como en Sócrates, un contenido espiritual profundo, al imponerse sobre una figura o un rostro feo o extravagante, se hace doblemente visible. Figuras de este tipo, objeto de continua reproducción pictórica y escultórica, son en especial Hanshan y Shite. Las representaciones que de ellos hizo Shûbun me parecen las más grandes representaciones fisonómicas del arte universal[4]. En ningún lugar se ha logrado como aquí hacer que lo plenamente ridículo y grotesco de la apariencia externa quede aniquilado y olvidado ante la irrupción de la profundidad y, con ello, hacer perceptible la completa indiferencia de todo lo material y externo frente a lo interno. Y esto, además, al modo enteramente «lacónico» del propio zen, con un par de pinceladas y borrones de prodigiosa tinta china. Al modo exacto de la «sombra de bambú, que oscila sin mover un átomo de polvo», es decir, con entera indiferencia frente a todo efecto externo y sin segundas intenciones. Siguiendo un método en boga, se ha pretendido explicar el *Mahâyâna* como «irrupción de la mística del vedânta en el budismo». Pero las figuras de Hanshan y Shite, y también las del jocoso barrigón Putai, nos enseñan cuán precavidos debemos ser frente a todas estas pretendidas influencias. Tales figuras resultarían simplemente impensables entre los discípulos de Shankara. Y la vivencia que nos transmiten, más allá de su carácter inefable, tiene un carácter completamente distinto del *Brahmannirvâna* del vedânta. La afirmación «*nirvâna* y *samsâra* son lo mismo» sería para Shankara una enorme atrocidad. El zen es algo mucho más ingenuo, mucho más beatífico, mucho más transido de luz, mucho más rico en potencias; lo que quiere hacer con el mundo no es eliminarlo, sino iluminarlo. Se trata también de mística, pero viene a poner de manifiesto que «mística» no significa en modo alguno lo mismo en todas partes; y que la mística no es, ni mucho menos, una categoría esencial, propia y específica, sino una designación puramente formal para aludir a la preponderancia de lo irracional, que puede tener lugar de muy diferente manera y con conte-

4. En O. Kümmel, *op. cit.*, p. 121. Y todavía mejor en Curt Glasser, *Die Kunst Ostasiens*, Leipzig, 1922, p. 112.

nidos muy distintos. Si se quisiera buscar correlatos de figuras como las descritas, los hallaríamos sobre todo entre los discípulos de Francisco de Asís, como san Egidio y san Ginepro.

4. La nueva visión surge en un acto que irrumpe de pronto. Pero el contenido de dicha vivencia es completamente incomunicable. Debe surgir en cada uno con plena originariedad. El «carácter súbito» y la «incomunicabilidad» constituyen, así, los auténticos dogmas de esta extraña escuela. Por ello los pintores representan siempre a Bodhidharma rompiendo y apartando de sí las *sûtras*, los textos sagrados y los escritos escolásticos. Con todo, también aquí hay maestros y discípulos. Y esta relación es especialmente importante: no se trata de instruir al discípulo sobre algo respecto de lo cual no cabe instrucción, sino de, por así decir, conducirlo o, mejor, empujarlo hasta que la intuición irrumpa también en él. La mejor ayuda en este sentido es, obviamente, la contemplación de los efectos de dicha experiencia, que hemos enunciado en el punto 3. La vivencia intensa de su interconexión debe suscitar un barrunto preparatorio en las estructuras a priori de la persona receptiva a ellos, preparándola así para la eclosión. A esto se añade luego toda una serie de drásticos ejercicios de una extraña pedagogía, que a nosotros nos puede parecer un puro disparate, pero que manifiestamente alcanza sus fines en el interesado. A ello se refiere la historia, aparentemente poco estimulante, del despertar de Hakuin por su maestro Shoju: Hakuin considera que ha hecho ya grandes avances en el conocimiento de Buddha y expone a su maestro su sabiduría. Cuando acaba, éste le responde: «¡Puro absurdo!». Hakuin intenta justificarse. Entonces, su maestro le pega, lo echa de la casa, dejándolo tirado en mitad del fango, y le insulta: «¡Tú, pasto del demonio!». Hakuin viene una segunda vez, firmemente decidido a hacer entrar en razón al maestro. Esta vez, el maestro lo echa por la puerta de la terraza, muro abajo. Y viéndolo allí tirado, medio atontecido, el maestro, desde arriba, se ríe de él con sorna. Hakuin decide entonces abandonar a su maestro. Pero mientras pasa por un pueblo pidiendo limosna, acontece el prodigio: Un pequeño suceso indiferente (como el brillo de la jarra en Böhme) sirve de ocasión[5] para que, de repente,

5. Son muy numerosas las vivencias de este tipo, que actúan como desencadenante, haciendo que el hielo se rompa, que la tensión acumulada se descargue, que la disolución cristalice, que caigan los velos que cubren los ojos. En los siguientes versos, Yenju se refiere a su vivencia del *satori*. Un haz de leña cae al suelo. Y esta circunstancia intrascendente se convierte en ocasión para que, de súbito, se abra en él el ojo interior, para que surja a manera de relámpago la Bodhi incomunicable, para que se ilumine el conocimiento que es capaz de transformarlo todo y nada puede comunicar, suscitándose en él una clarividencia sobre todo y a través de todo:

se abra en él el ojo espiritual de la verdad zen. Le invade entonces una dicha sin límites y, casi fuera de sí, vuelve a su maestro. Antes de franquear el umbral, el maestro le reconoce, se inclina ante él y le dice: «¿Qué alegre embajada traes? Rápido, rápido, entra». Hakuin narra lo que le ha sucedido. Entonces, el anciano le acaricia tiernamente: «Ahora lo posees, ahora lo posees».

Como instrumento de ayuda para la eclosión sirven también los coloquios —que son, desde luego, los más extraños que se hayan dado nunca entre almas sedientas de salvación—. Sus lacónicas declaraciones —que en algunos casos son literalmente monosilábicas— a menudo dan la impresión de carecer de todo sentido. Pero, en realidad, portan una alusión oculta, que en cualquier caso sólo puede apreciar aquel que está acostumbrado a esta clase de enigmas y ha sido instruido en ellos. No se trata de «enseñanzas» sino, más bien, de una suerte de cachetes que se le dan al alma para instruirla, para conducirla por medio de ideogramas en una determinada dirección. Son conversaciones como la siguiente, que tiene lugar entre Ummon y su discípulo:

¿Cuál es el sable (espiritual) de Ummon?
¡Zas!
¿Cuál es el camino directo a Ummon?
El más interior.
¿Cuál de las tres Kâyas del Buddha anuncia la doctrina?

¡Algo cayó! – No se trata de algo distinto.
Nada terreno existe ya, ni derecha ni izquierda.
Y las corrientes, las montañas, la amplia esfera terreste –
En todo ello resplandece el cuerpo de Dharma-râja.

Bukko (1226-1286) describe su vivencia de forma semejante. A él, el impulso misterioso hacia el *satori* le llega de noche, mientras espera sentado sin dormir, cuando suena súbitamente el gong desde el cuarto del abad. «Salté de mi cama y salí a la noche iluminada por la luna, y eché a correr hacia el cobertizo del jardín. Y aquí, mirando al cielo, grité exultante: ¡Qué grande es el Dharmakâya! ¡Qué grande e infinito para siempre!».

Podemos encontrar correspondencias en nuestros propios místicos, por ejemplo, en el *Cristianismo verdadero* de Johann Arndt: «El Espíritu Santo, maestro celestial, nos instruye sin esfuerzo ni trabajo, y nos trae a la mente todo *en un momento*, iluminando nuestro entendimiento con toda celeridad y sin esfuerzo» (V, I, 3, 2).

Se trata de un «acontecer» y, en concreto, de un acontecer «momentáneo»: «Entonces acontece a menudo, como si dijéramos en un momento, el tesoro oculto en nuestra alma» (véase W. Koepp, *Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum*, 1912, p. 232. Koepp denomina a este elemento momentáneo, con acierto, «chispazo», «lo *súbito*», repitiendo con ello el término empleado por el zen).

Correcto.
¿Cuál es el ojo de la ley verdadero?
En todas partes.
¿Cuál es el camino?
Hacia delante.
¿Por qué no puede hacerse uno monje sin permiso de los padres?
¡Superficial!
No lo entiendo.
Profundo.
¿Cómo se posee un ojo (vidente) en una pregunta?
Ciego.

O también un sermón como el que sigue: Ummon está sentado en su cátedra. Un monje se acerca y le pide respuesta para sus preguntas. Ummon grita: *¡Oh monjes!* Entonces, todos los monjes se vuelven a él. Y el maestro se levanta y abandona en silencio la sala.

5. En todo esto intenta expresarse, mediante declaraciones, actos y gestos enteramente paradójicos, algo que es en sí mismo completamente irracional y pura paradoja. Su índole paradójica —y a la vez, su carácter plenamente interno, pues se opone a toda aparición externa y a todo afán de exhibición— se pone de manifiesto en un rasgo especialmente llamativo: su experiencia debe ser y permanecer plenamente interior, retrocediendo desde la esfera de la conciencia, el discurso y la expresión hasta el ámbito de la más profunda interioridad. Uno debe portarla en sí mismo como porta su propia salud, de la que sólo llega a tener noticia cuando la pierde, o como porta su propia vida, que es aquello de lo que tanto menos se sabe y tanto menos se habla cuanto más pujante y viva está. De ahí precisamente surgen esas afirmaciones de los maestros, aparentemente chocantes, como cuando dicen que no quieren *saber* ni *oír* nada de Buddha o del propio zen. Cuando se llega a tener conciencia de todas estas cosas, es porque ya no se poseen de forma originaria y auténtica. Y cuando uno comienza a razonar acerca de ellas, ya han desaparecido: «Cuando empieza a hablar el alma, ¡ay!, es porque ya no habla el alma!». De la misma manera que la nobleza que toma conciencia de sí misma deja de ser nobleza, el zen que habla acerca del zen deja de ser zen. Así, Goso le dice a su discípulo Yengo: «Contigo todo va bien. Sólo tienes un pequeño defecto». Yengo pregunta repetidamente: «¿Cuál?». Finalmente, el maestro le dice: «Tienes demasiado zen encima». Otro monje le pregunta: «¿Por qué odias que se hable de zen?». «Me estomaga», responde el maestro. Lo que le causa repulsión es que se quiera hablar de algo que no debe ser discutido, sino vivido en una profundidad libre de palabras. Y de este sen-

timiento surgen luego acciones aparentemente impías. Por ejemplo, la del maestro que, un día frío, se calienta quemando imágenes de Buddha. O las alusiones despectivas a los conceptos de la propia religión, fruto de una objetivación. Así, por ejemplo, cuando Rinzai dice: «Oh vosotros, perseguidores de la verdad. Cuando acertáis en Buddha, lo matáis. Cuando acertáis en el patriarca, lo matáis». O cuando Ummon, un día, traza con su bastón una línea en la arena y dice: «Ahí están todos los budas, innumerables como la arena, hablando de tonterías». O, en otra ocasión: «Ahí fuera en el patio están el dios celestial y Buddha, hablando de budismo. ¡Vaya ruido arman!». Con todo, el discurso puede también, llegado el caso, cambiar de registro y adoptar un tono completamente distinto. Puede, por ejemplo, apuntar de forma queda, insinuante, al lenguaje de las cosas que nos rodean, con la esperanza de que éste se torne perceptible para el discípulo. Así, por ejemplo, Ummon, yendo un día hacia la sala de enseñanza, escucha de repente el sonido profundo de la campana del templo y dice: «En este ancho, ancho mundo, ¿por qué nos seguimos preocupando por las vestiduras monacales, si la campana suena de esta manera?».

De tales indicaciones se ha apropiado, muy especialmente, la pintura budista. Así, por ejemplo, las palabras de Ummon que acabamos de citar han sido trasladadas a la pintura en el cuadro titulado *La campana del templo al atardecer*. Allí está el ancho, ancho mundo. Y puede verse, medio difuminado, el monasterio. Los trazos de escritura que acompañan al cuadro se refieren al sonido de la campana. Uno tiene la impresión de oírla. Pero nada de esto es «sentimiento de la naturaleza». Es zen. Y zen también es el elemento paradójico contenido en algunos cuadros que, hoy día, podrían ser interpretados como forma precoz, oriental, de «expresionismo»: por ejemplo, esos raros paisajes, profundamente impresionantes, en los que unas pocas manchas, a primera vista casi indescifrables, quintaesencian un mundo completo en miniatura, con un laconismo típicamente zen, haciendo de él un ideograma de lo inefable-incomunicable[6]. Aquí, efectivamente, se hace visible el *nirvâna* en el *samsâra*, y el corazón único de Buddha, como dimensión profunda de las cosas, late con un pálpito tan claramente perceptible que corta el aliento.

Pero todo esto es ya «decir» demasiado.

6. Véase, por ejemplo, la imagen de Ying Yü-chien reproducida por Kümmel, *op. cit.*, p. 118, 2. De ella hay una reproducción todavía mejor en la magnífica obra de Otto Fischer titulada *Chinesische Landschaften*, München, 1921, figura 33.

El *satori* del que habla el zen, y especialmente la vivencia de Bukko, quizá se pueda comparar con lo que cuenta acerca de sí mismo Alfred Tennyson en sus *Memorias*:

> Había pasado la tarde en una gran ciudad, con dos amigos. Habíamos estado leyendo y discutiendo de poesía y filosofía. Nos separamos hacia medianoche. Me quedaba un largo viaje hasta llegar a casa. Mi alma, que estaba todavía profundamente bajo el influjo de las ideas, imágenes y sentimientos suscitados por la lectura y la conversación, se hallaba tranquila y sosegada. Me encontraba en un estado de gozo reposado, casi pasivo. Propiamente hablando, no pensaba, sino que dejaba que los pensamientos, las imágenes y los sentimientos se deslizasen, por así decir, por mi mente. *De repente*, de una forma completamente inesperada, me vi envuelto en una nube de tonos flamígeros. Por un momento, pensé que se trataba de un fuego, de un incendio que sucedía en algún lugar cercano. Pero al momento advertí que el fuego estaba dentro de mí mismo. Entonces me sobrevino un sentimiento de júbilo, de alegría sin límites, acompañado o seguido inmediatamente por una clarividencia indescriptible. Así, entre otras cosas, vi —no se trataba de una mera creencia, sino que efectivamente *veía*— que el Todo no está formado de materia inerte sino que, al contrario, es una presencia viva (*a living presence*); que el orden del mundo es tal que, sin excepción ni azar alguno, todas las cosas actúan unas sobre otras de la mejor manera posible.
>
> Esta visión duró pocos segundos. Luego pasó, Pero su recuerdo, y el sentimiento de realidad de lo que mostró, ha seguido vivo durante los veinticinco años transcurridos desde entonces[7].

La diferencia entre esto y la pura vivencia del zen es, en todo caso, que el contenido de la experiencia de Tennyson se aproxima mucho más que la del zen a lo conceptual y a lo nombrable. Pues la actitud del hombre occidental, mucho más conceptual, viene quizá a falsificar la propia experiencia en la interpretación posterior que de ella se ensaya.

7. Cita tomada de C. Butler, *Western Mysticism*, New York, 1924, p. 332.

16

EL «SIN PARA QUÉ» DEL MAESTRO ECKHART

Los momentos descritos en el punto 5 del ensayo anterior, a saber, el ideal de irreflexión, la vivencia de la cosa y en la cosa misma, sin saber de ella y sin discurso acerca de ella, aparecen también en la obra de nuestro Maestro Eckhart. Como Goso, éste afirma[1]:

> Cuando el alma contempla exclusivamente a Dios, toma toda su esencia y toda su vida y crea todo lo que es desde el fondo de Dios: y, con todo, *nada sabe de saber*, de oración ni de ninguna otra cosa. Se sosiega completamente en el ser de Dios. Pero cuando toma conciencia de sí misma, de que contempla a Dios, y lo ama y lo conoce, todo esto es ya un salir [de Dios]. Cuando el alma sabe que conoce a Dios, sabe a la vez de Dios y de sí – uno con lo Uno; uno de lo Uno, y lo Uno en el Uno, eternamente.
>
> Unidual es un espíritu que tiene su lugar por encima del mundo pero [todavía] por debajo de Dios – [sólo] en derredor se da la eternidad. Es dual, porque contempla a Dios no sin medios. En él, la idea y la realidad o conocimiento y objeto no convergen todavía en uno.
>
> Los santos, sólo cuando han alcanzado este punto, comienzan verdaderamente a hacer algo válido.
>
> Mientras persistimos en la contemplación no somos todavía aquello que contemplamos. En la medida en que algo sigue siendo objeto de nuestra observación, no somos todavía uno en el uno.

1. H. Büttner, *Meister Eckeharts Schriften*, Jena, 1909, vol. II, pp. 112, 121, 123, 185.

Y las atrevidas palabras siguientes: «Por ello pido a Dios que me libre de Dios»[2].

A este orden de cosas pertenece también todo lo que Eckhart dice sobre el «obrar sin fundamento», sobre el *sunder warumbe* (sin para qué) que admite comparación inmediata con la acción de «la sombra de bambú» y de la luz de la luna sobre el espejo del agua: un obrar entendido como libre fluir, sin reflexión artificiosa sobre fines, ni mucho menos sobre la finalidad y el provecho propio, que surge como voluntad y acción «libre» desde la riqueza del fondo del alma unida a Dios, libre y carente de finalidad, en palabras de Kant, como «complacencia desinteresada»:

> Así pues, de la misma manera que Dios obra sin para qué, y no hay ningún para qué en el modo en que Dios obra, también el justo obra sin un para qué. Y de la misma manera que la vida vive por mor de sí misma y no busca ningún para qué, en razón del cual vivir, tampoco el justo tiene ningún para qué, en razón del cual hace lo que hace*.

O también:

> Uno podría pasarse mil años preguntándole a la vida: *¿Para qué vives?*, y ésta no respondería otra cosa que: *Vivo para vivir*. Esto es así porque la vida vive desde su propio fundamento y mana desde sí. Por ello vive sin para qué en todo aquello que vive. Y si alguien preguntara a un hombre veraz, que obra desde su propio ser: ¿Por qué haces lo que haces?, éste diría la verdad afirmando: *Obro para obrar* [...] Entonces la voluntad está en su modo auténticamente libre, y es libre[3].

También aquí chocamos con una de esas opiniones sencillas que constituyen el terreno sobre el que Eckhart levanta su edificio especula-

2. En W. Lehmann, *Meister Eckehart*, Göttingen, 1917, p. 183.

* Otto, en esta ocasión, cita el texto de Eckhart en su versión original, en alto alemán medio: *Alsô als Got wirket sunder warumbe* [sin un para qué, que estuviera fuera de Él], *und enkein warumbe hat, in der wîse, als Got wirket ouch der Gerechte sunder warumbe. Und alsô als das Leben lebet umbe sich selber unde suochet enkein warumbe, darumbe ez lebe* [ningún fin fuera de sí mismo, en virtud del cual vive], *alsô enhât ouch der Gerechte enkein warumbe, darumbe er iht tüeje* (Pfeiffer, p. 146). (*N. del t.*)

3. *Swer daz Leben frâgete tûsent jâr: «Warumbe* [para qué] *lebestû?», solt ez antwürten, ez sprêche niht anders wan: «Ich lebe, darumbe daz ich lebe». Daz ist dâvon, wan Leben lebet ûzer* [a partir de] *sînem eigenem grunde unde quillet ûzer sîme eigen: darumbe lebet ez âne warumbe in dem, daz es sich selber lebet. Swer nû frâgete einen wâhrhaften Menschen, der dâ würket ûzer* [a partir de] *sîme eigenen grunde: «Warumbe* [para qué] *würkest dû dîniu werk?», solte er rehte antwürten, er sprêche niht anders dan: «Ich würke darumbe, daz ich wirke»* [...] *Da stât der wille in sîner rehter frîer art und ist frî* (Pfeiffer, pp. 67 y 66).

tivo. Sus afirmaciones sobre el *sunder warumbe* no tienen su origen en ideas especulativas sobre una divinidad abstracta, sino en la experiencia del hombre uno con Dios, que cuando lo es no necesita de ningún *warumbe*, es decir, no necesita buscar ningún para qué, ningún propósito reflexivo, sino que deja que su obrar brote tan carente de intención y tan inconsciente como los árboles crecen y los astros brillan.

Goso no quería «saber» nada del zen y afirmaba que el grado sumo se alcanza cuando uno ya no «sabe» nada de todo ello. Pues bien, lo mismo y de la misma manera afirma Eckhart a propósito de Dios. Quien vive la vida, es el que menos «sabe» de ella. Cuando alguien vive a Dios, éste cesa en su «saber», su reflexión, su discurso y sus intenciones. Y precisamente este estado de cosas, en su verdad y devoción, es el dato inmediato sobre el que luego se levantan las ideas «místicas» sobre el «dejar de ser» de Dios: «Dios llega a ser y deja de ser». En sentido llano, Dios «se hace» en nosotros en la medida en que somos conscientes de Él y está presente en nuestros pensamientos, sensaciones e intenciones. Y «deja de ser» cuando se hunde en el fondo de nuestra alma como vida de nuestra vida, y ni «pensamos» ni «sabemos» de Él, puesto que lo vivimos. De igual manera, en el saber el alma está vertida fuera de Él. Y para regresar a Él o volver a nacer en Él se necesita un «no saber», esto es, un «no saber ya». Pues entonces está en la vida misma, *sunder warumbe*.

17

EXPERIENCIA PROFÉTICA DE DIOS*

1. El interés que ha orientado nuestra investigación no era, propiamente hablando, ni histórico-religioso ni psicológico-religioso, sino teológico, más aún, teológico-cristiano. En concreto, se trataba de analizar lo santo, tanto en sus contenidos irracionales como racionales, sus conexiones e influencias mutuas, como labor propedéutica para una mejor y más nítida comprensión de la experiencia de Dios que se da en la Biblia y, especialmente, en el Nuevo Testamento. Pero, obviamente, esta investigación no cierra una comprensión semejante, sino que sólo la prepara. Pues tal comprensión sólo se alcanza cuando se logra captar el elemento absolutamente individual de la idea bíblica de Dios, en su plena determinación y especificación histórica. Y esto es algo que no se consigue simplemente con una clara comprensión de la idea de lo santo, pues ésta es un momento vivo en toda religión auténtica, y durante el curso de la investigación hemos tenido ocasión, más de una vez, de mostrar cómo el momento de lo «santo» emparenta a la religión bíblica con toda una serie de fenómenos importantes, a los que también denominamos religiones, justamente por poseer este momento. Por otro lado, en diferentes pasajes a lo largo de la investigación se han puesto ya de manifiesto diferencias a propósito de la propia idea de lo santo, a las que hemos apelado para mostrar la clara superioridad del cristianismo. Se trata de diferencias en el grado de determinación, pureza, madurez y claridad con que aparece aquí la idea de lo santo, diferencias en la riqueza y plena posesión de todos sus momentos esenciales, diferencias en la relación de estos momentos entre sí, en el predominio o la relegación, la intensificación o la desaparición de unos frente a otros, en la mezcla

* Previamente impreso en *Christliche Welt* 29/30 (1923).

y la armonía de las partes en el todo. Y esto permite una comparación sobre el mayor o menor valor de las religiones, y asimismo un juicio sobre su grado de perfección.

Ahora bien, también esto lo incluimos en el ámbito de lo preparatorio. Lo que realmente nos importa es, una vez obtenidas las categorías generales, intentar aclarar lo que tiene de peculiar la idea bíblica de Dios, aquello que sólo se da en ella y se va manifestando con claridad creciente en el curso de la «historia de salvación», hasta alcanzar su perfección y cumplimiento en el «Dios y Padre de Jesucristo» del que hablan los evangelios. Y dentro de esto, interesa especialmente mostrar cómo dicha idea se distingue, en su particularidad —y casi podría decirse, en su «carácter»— del mero «teísmo». Pues, ciertamente, el concepto bíblico de Dios es teístico, pero decir esto no es decir mucho. Implica, todo lo más, conferirle un marco general (que, por lo demás, y como ya hemos visto, resulta en varios respectos un poco estrecho). Al hacer esto no se trata de volver a reproducir el análisis de los momentos racionales e irracionales sino, una vez hemos conseguido sensibilizar nuestra mirada para la captación de tales cosas, de mantener dichos momentos tal como se dan en la experiencia religiosa, interpenetrados y unidos entre sí, de forma tal que los elementos racionales se recortan siempre sobre los irracionales y éstos, a su vez, tienden siempre hacia aquéllos.

Nos centraremos aquí, en primer lugar, en la experiencia de Dios del Antiguo Testamento, pues sin ella la del Nuevo resulta incomprensible. Preguntaremos por la experiencia de Dios o el sentimiento de Dios de los grandes profetas de Israel, tomando como centro al más grande de todos ellos, Isaías, pero arrojando miradas ocasionales a los restantes y, también, proyectándonos sobre el Nuevo Testamento.

2. ¿Qué es Dios para Isaías? En primer lugar, hay que tener claro que él no se plantea expresamente tal cuestión, como tampoco lo hace ningún otro escritor del Antiguo Testamento, pues en ellos no hay una «doctrina de Dios» propiamente dicha, una teología. Todas sus afirmaciones son aún «pre-teológicas»; todavía no ha surgido la reflexión sobre el contenido del intenso sentimiento por Él suscitado (un primer inicio de algo semejante puede hallarse, quizá, en la pregunta por el nombre de Dios y en la misteriosa respuesta que recibe: *yo soy el que soy*). Las representaciones utilizadas para expresar a Dios tienen más bien un carácter ingenuo, es decir, carente todavía de reflexión, y deben clasificarse en su mayoría bajo un concepto de hombre potenciado e idealizado, siguiendo el método de la *via eminentiae*. En tales representaciones tiene su punto de partida la posterior especulación teística sobre el carácter

absoluto de Dios. Pero se pierde de vista lo principal cuando se presta demasiada atención a estos elementos racionales, en lugar de atender a ciertos momentos, en principio de naturaleza puramente emotiva, que constituyen su trasfondo. ¿Qué es para Isaías Yahvé en su ser íntimo? ¿Qué tipo de ser es, y en qué consiste la particularidad de ese su ser, de esa su esencia?

Si fuera posible expresar la fe de Isaías en una especie de catecismo, la respuesta que obtendríamos a esta pregunta —y que no sería sólo suya sino, indudablemente, de todo su círculo y del Israel de entonces— sería: Yahvé es por esencia *'el*. Es también un *'el*, el *'el* supremo, quizá incluso el único *'el* auténtico, *'El*-ohim, esto es, aquel que contiene en sí toda la *'el*-idad. Pero la pregunta fundamental no es para nosotros ésta, sino la siguiente: ¿Qué es *'el*? ¿Qué es aquello que es *'el*? En ninguna parte hallaremos una definición o doctrina al respecto. Pues lo que esto fuera, resultaba obvio para el sentimiento religioso del pueblo. Por ello, lo que se quería decir con tal palabra o, mejor aún, el sentimiento que suscitaba, sólo sale a la luz en contadas ocasiones, que adquieren así, para nosotros, una importancia excepcional. Pues lo que resulta obvio y tiene validez universal en una época determinada aparece siempre de forma circunstancial. Así es como, en determinados momentos, se nos abre una ventana fortuita que nos permite contemplar, de repente, el universo emocional básico que constituía el trasfondo de la creencia en Dios del Antiguo Testamento y, con ello, también del Nuevo. Una ventana semejante es, por ejemplo, el pasaje puramente circunstancial —sin especial intención instructiva— de *Isaías* 31, 3:

> Pues los egipcios son hombres, no *'el*.
> Sus corceles son carne, no *ruah*.

¿Qué es entonces *'el*? ¿Acaso «hombre», pero en una forma intensificada? No, sino algo «absolutamente heterogéneo». ¿En qué consiste, qué es *'el* —prescindiendo de si hay muchos o uno o si, como sugiere la propia forma *'elohim*, el número es algo que no se aplica a ello—? ¿De qué está hecho *'el*? ¿Cuál es su esencia? La respuesta es: está hecho de *ruah*. *Ruah* es su esencia. Y *ruah* significa «espíritu», pero espíritu no en el sentido de «razón», ni tampoco en un sentido antropomórfico intensificado. *Ruah* significa espíritu en el sentido expuesto al reflexionar sobre *numen*. Y *ruah* es, exactamente, la expresión bíblica de aquello que nosotros intentamos indicar utilizando el término latino. Su opuesto es «carne». Y carne no son sólo los corceles de Egipto, sino todo lo creatural en general, incluido el hombre con todas sus facultades y potencias.

Así, junto a la idea de numen-*ruah* surge también necesariamente la de su opuesto: *bâsâr*, la carne. Y los conceptos de *ruah* y *bâsâr* se contrapesan mutuamente, se requieren el uno al otro, y si bien no se trata de conceptos puramente relacionales, como por ejemplo los de numerador y denominador, son en cualquier caso inseparables y se comportan funcionalmente el uno respecto del otro. Cuanto más intensamente se capta y se siente uno de ellos, en su aspecto positivo, tanto más intenso es el contrapeso ejercido por el otro, del lado negativo. La preeminencia y el primer puesto corresponden, en todo caso, a la idea de *ruah*. No es que, en virtud de algún tipo de pesimismo «natural», que juzga todas las cosas del mundo como «carne», la idea de *ruah* surja como una especie de contrafigura imaginaria. Más bien ocurre lo contrario: allí donde se suscita la idea de *ruah* —y precisamente por ello— todo el más acá se degrada en «carne». Carne es, en un primer momento, la negación de *ruah*, y si puede presentarse como su sombra, es porque ésta ha sido sentida previamente. Pues bien, la intuición de esta contraposición entre *ruah* y *bâsâr* (carne) es la intuición fundamental por antonomasia, que está en la base del universo emotivo bíblico y constituye su primer presupuesto general. En ella reside además el germen infinitamente fructífero y rico en contenido de las doctrinas más profundas del Evangelio acerca del «reino de Dios» y su contrapartida, el «reino de este mundo», y también de las doctrinas de Pablo y Juan sobre la redención, como veremos en su momento. Quien dice «reino de Dios» dice a la vez πνεῦμα. Y πνεῦμα es, justamente, *ruah*.

3. Pero, ¿qué es *ruah*? De esto tampoco hallamos una definición en ningún sitio. Pero, si prestamos atención, podemos descubrir en ella todos los momentos emocionales que hemos desarrollado en nuestro estudio de lo numinoso. Su esencia, en efecto, se pone de manifiesto analizando una serie de términos sinónimos y rasgos concomitantes, que reaparecen una y otra vez desde el comienzo hasta el final de la Biblia, nunca por azar, y cuya afinidad advierte todo aquel a quien se le revela la propia *ruah*. Tales elementos cobran especial intensidad en el lenguaje de Pablo y Juan, pero están ya todos ellos incoados, y en parte plenamente configurados, en los usos lingüísticos del Antiguo Testamento.

Ruah es, en primer lugar, lo absolutamente portentoso. Es un poder, pero no un poder habitual (sólo que en grado superlativo), sino un poder que ya desde el inicio tiene un carácter mágico, y que en su forma noble se convierte en poder portentoso. Y este poder portentoso, al incrementarse nuevamente, aparece como poder *creador*, que se distingue de cualquier otro poder no sólo por ser «omnipotencia» (concepto

que surge más adelante y no expresa el punto principal), sino por el hecho de ser un poder portentoso y tener con el poder mágico un último, leve parentesco. *Ruah* es aquello que, al penetrar en el hombre, convierte también a éste en criatura portentosa, y opera en él el portento, en especial la profecía, produciendo en él, de manera general, el «estado de entusiasmo», un estado de extraño fuego interior que tiene como consecuencia el «celo, fervor por Yahvé». En ello se manifiesta la *ruah* de forma muy especial, y si se quisiera precisar qué es lo divino, en sentido bíblico, a partir de la noción de *ruah*, una definición correcta sería como sigue: lo divino es aquello que hace arder interiormente (cf. «Tú, *ardor* divino, dulce consuelo» «*Inflama* los corazones de tus creyentes»).

Pero la esencia de la *ruah* se desvela todavía con más claridad en sus diferentes contraposiciones con *bâsâr*, carne. De un lado, lo vano y perecedero, de otro lo portentoso, «el poder y la fuerza», nimbados por la resonancia mágica primigenia de tales denominaciones. Aquí lo librado a la muerte, carente de auténtica fuerza entitativa; allí, la «vida» y lo que otorga la vida, lo que infunde espíritu y libera de las sombras de la muerte, la vida misma de la criatura prisionera de la muerte. Aquí la «vanidad» y la apariencia; allí la «verdad» y, por ende, la realidad, el ser verdadero y real, la autenticidad y la plenitud del ser y de la vida. Aquí lo oscuro, la sombra, la tiniebla; allí la luz. Aquí el individuo cautivo, necio, errático. Allí, la claridad, el conocimiento, la evidencia superior y verdadera de las cosas tal como son *lifenè Yahveh* (ante el rostro de Yahvé), es decir, tal como son «en verdad». Aquí el polvo y la ceniza; allí el brillo, la majestad, la gloria del excelso numen. Aquí la «impureza», el «pecado»; allí la «pureza» inefable, intangible, la santidad, el carácter augusto de lo sacrosanto. Además, frente a toda la carne «descubierta», allí el fuego devorador y desasosegante, el fuego que consume pero que es a la vez la posesión sumamente buscada, el bien más anhelado. Fuego que, en cuanto capaz de inflamar y enfervorizar, es él mismo llama que prende, apremia y arrebata, algo que va y viene, que se otorga y se sustrae, no estático sino completamente dinámico, «enérgico».

4. Los sinónimos de *ruah*, a los que aludíamos más arriba, son todos ellos elocuentes y expresivos: son los mismos que, más adelante, volvemos a encontrar especialmente en las *Epístolas* y el *Evangelio de Juan*, acompañando a πνεῦμα y λόγος, pero que están ya todos presentes en la representación profética de la *ruah*: en primer lugar, *vida*, pero también *luz*, y *verdad*, junto a conocimiento y sabiduría. Están estrechísimamente vinculados y vienen a ser expresión de una misma cosa: «Tú eres la fuente *viva* y en tu *luz* vemos la luz». Por lo demás, no se trata de

predicados naturales, es decir, de cosas mundanas en grado más intenso, sino de realidades claramente portentosas, solemnes singularidades. «Verdad» aparece también muy a menudo en el Antiguo Testamento en sentido literal y por sí misma. Pero, a la vez, no es sino uno de los aspectos del extraño concepto de «vida», cuya riqueza y extrañeza se manifiesta especialmente en la fórmula «el Dios vivo». ¿Qué quiere decir esta fórmula? En primer lugar, alude a la verdad, a la autenticidad de este Dios frente a otros dioses, que no lo son verdaderamente, que no lo son en verdad. Significa, por tanto, «el Dios verdadero», esto es, el que verdaderamente lo es, a diferencia de otros, que no lo son. Pero esto no debe entenderse, en un primer momento, en el sentido lógico de «verdadero» y «falso» (no se trata, por ejemplo, de que los otros dioses sólo existan supuestamente, sean meros productos de la fantasía), sino en el sentido de una contraposición cualitativa: los otros son sólo engendros patéticos, naderías, meros fantoches frente a aquel que es y posee «la vida». Propia de aquéllos es la impotencia, la molicie, la inanidad; propia de éste, en cambio, es la vida como auténtica plenitud de realidad, de poder y de fuerza, de acción y dominio vivo, de existencia inmarcesible e inagotable y, por consiguiente, también de verdadero poder para ayudar y obsequiar. Y este sentido de vida no es sino una aplicación particular del dualismo de *ruah* y *bâsâr*. El mundo de la carne, este mundo impotente e inane, carente de apoyo en sí mismo, se contrapone en general a la *ruah*, en la que hay realmente «vida» —vida verdadera, fuerte, inmarcesible, capaz de actuar, poderosa—. Todas las afirmaciones vienen a situar a Yahvé en este mundo de la *ruah*, al tiempo que sus rivales son degradados al mundo de la carne y de la impotencia, donde finalmente quedan abandonados a la mentira, a la mera fantasía[1].

1. Resulta casi imposible exponer este sentido de «vida» sin caer inmediatamente en las formas de expresión que, siguiendo el peculiar uso lingüístico de nuestros intérpretes, se suelen denominar «platónicas», como si correspondiera a Platón todo el mérito, o un mérito especial, en su configuración. Por el contrario, tienen un carácter universal, y en todas partes, lo mismo que en Platón, han surgido de intuiciones numinoso-religiosas. Nos referimos aquí, sobre todo, a la contraposición entre ser verdadero (ὄντως ὄν; en sánscrito: *sat*, *satyam*) frente al ser sólo aparente de las cosas mundanas, que en su transitoriedad y mutabilidad carecen de verdadero ser, y no son otra cosa que el mundo variable del devenir incesante. Y también a la contraposición entre una verdad eterna, no sometida al tiempo ni al cambio, y la ilusión y la opinión. La contraposición entre la visión de las cosas, tal como son en verdad y como se dan sólo al conocimiento superior de la mirada iluminada y como sólo las contempla el que se ha convertido en «vidente», frente al mundo del engaño y de las apariencias sensibles. Si en Israel hubiera surgido una filosofía, si también aquí, como en otras partes, las grandes concepciones religiosas originarias se hubieran convertido en principios «científicos»; si los ideogramas del sentimiento origina-

Pero sigamos. Vida significa todavía más. Vida, en su sentido más simple, era también para los antiguos aquello que, en contraposición con la muerte y la insensibilidad, se percibía en la planta, el animal y el ser humano, lo característico de todos ellos en contraste con la naturaleza muerta o carente de vida. Pero ni siquiera en este primer sentido, simple, era la vida para ellos (y en especial en el Antiguo Testamento) una magnitud puramente «física». Muy al contrario, esta vida natural estaba ya para el hombre antiguo aureolada, según su concepción «tosca», por lo mágico, o, como diríamos nosotros, por lo sobrenatural. Era accesible a la influencia mágica, obtenible mediante efectos mágicos y, en sí misma, sumamente dotada de poder mágico. Para una consideración más refinada, en cambio, se trata de un «portento», efecto portentoso y poder portentoso, algo que procede de la *ruah* y es la *ruah* misma. Al tiempo, el concepto se eleva, al aplicarse a la *ruah* y al propio *'el*. «Vida» es entonces algo superior y distinto de la vida entendida como existencia natural. Se convierte en un bien peculiarmente indefinible, en una suerte de «bien salvífico» que se anhela y se promete como «exceso», como algo que no es de este mundo, que se sume por completo en el misterio numinoso. Y desde aquí y sólo desde aquí se comprende entonces el último y más extraordinario sentido de «vida» y «vivo», que podemos sentir en las palabras: «Terrible es caer en las manos del Dios vivo». Aquí, «vivo» viene a ser manifiestamente sinónimo de «fervor», «cólera», «ardor», «excitación inflamada», «afecto cálido y abrasador», «voluntad imperiosa». Y lo comprendemos tan pronto como hemos advertido que «vida» es, aquí, un ideograma de lo numinoso espiritual, y que por esencia debe portar también consigo el ideograma de lo *tremendum* numinoso. Y se aclara también el hecho de que las ideas de lo augusto y lo sacrosanto estén también en perceptible conexión con «lo vivo». Esta «vida» tiene el valor de lo intangible, de lo «puro», de lo *sacrum*.

rio también aquí se hubieran enfriado y condensado en conceptos escolásticos de sistemas epistemológicos y metafísicos, de estas ideas de vida y de la *ruah* como contrapuesta a la muerte, la corrupción y el engaño del *bâsâr* tendrían que haber evolucionado en el mismo sentido en que, por ejemplo, dieron lugar a las series de conceptos platónicos.

Esto es algo que se pasa por alto cuando, por ejemplo, se habla del «platonismo del cuarto evangelio». Se olvida, con ello, que falta aquí por completo cualquier elemento específicamente platónico, por ejemplo, la forma científica, y que, por otro lado, el universo emocional de Platón, los elementos auténticamente materiales de su visión del mundo, remiten ellos mismos a una matriz que es en sí de naturaleza numinosa y tiene semejanzas con la contraposición entre *ruah* «viva» y *bâsâr* terrenal; y también, finalmente, que el evangelista no tuvo necesidad de tomar prestada esta matriz del platonismo, porque estaba ya desde hacía tiempo perfectamente integrada en el mundo neotestamentario.

5. Entre estas primeras nociones de «espíritu» y «vida» y su consumación en el Nuevo Testamento media un largo camino. De momento, todo está aún en germen. Nada se sabe todavía de la vivencia individual del espíritu, expresada como «renacimiento» y renovación, como «posesión salvífica» del individuo. No hay todavía representaciones desarrolladas del mundo superior y del reino celeste, de la eternización del alma en el espíritu y en Dios, de *Olâm hazzeh* y *Olâm habbâ*, de la cercanía del reino de Dios, como final y cierre del destino del mundo y del hombre, ni tampoco doctrinas de redención y reconciliación aplicadas al individuo. Para que todo ello adviniera, quizá eran realmente necesarios todos los estímulos, internos y externos, de los que nos habla la historia de la religión: los contactos con mundos e ideas extraños, con Babilonia y Egipto, con Irán y Grecia. Pero lo que nos interesa aquí es ver que todos esos contactos no son sino estímulos, que para poder hablar de evolución presuponen un germen inicial —y que este germen llevaba ya mucho tiempo dado en las representaciones de «espíritu» y «carne» y en su contraposición irresoluble— y, por consiguiente, también en las representaciones o, mejor, experiencias que se van concentrando en torno a un peculiar concepto de Dios configurado en el *trasfondo* de la idea de «espíritu», considerado como algo completamente nuevo e incomparablemente superior, y que adquiere ya su forma clara en el Dios de Isaías.

A ella nos referiremos en el punto 6. Pero, de momento, vamos a examinar rápidamente el modo peculiar en que se vive y se posee aquí el «espíritu». Ya hemos dicho que no se expresa todavía en ideas como «regeneración» u «orden de la gracia». Se trata todavía de la vivencia excepcional del elegido, del «profeta». Pero aquí aparece ya con rasgos que, en una forma más refinada, persistirán todavía en el ideal neotestamentario del *homo spiritualis*, que es también un «pneumático», como el profeta.

Nos encontramos aquí, en primer plano, con las grandes experiencias mistéricas de quienes eran y pretendían ser profetas en sentido superior, es decir, portadores de un determinado mensaje para el pueblo, de una vocación explícita. Se trata, pues, de las vivencias en que asumen su vocación y su ministerio: *Isaías* 6; *Jeremías* 1; *Ezequiel* 1 y 2; *Amós* 1; *Oseas* 1. «Entonces surgió espíritu en mí», dice Ezequiel. Y, con ello, se abre el ojo interior. La maldición y el deslumbramiento de la carne quedan rotos. Y, en una vivencia mística, surge la conciencia y el contenido de la noble misión. Estas vivencias tienen una semejanza innegable con los pasajes pneumáticos del Nuevo Testamento. La visión de Jesús durante el bautismo y su transfiguración en el monte Tabor, la caída de Damasco y la reunión de los discípulos el día de Pentecostés son innega-

blemente vivencias pneumáticas de instalación, en correspondencia con las de los profetas, y carece de sentido admitir tranquilamente el carácter histórico de las antiguas vivencias pneumáticas para luego cuestionar las segundas, calificándolas de «añadidos» helenísticos. Estas vivencias, en tanto que vivencias del espíritu, tienen carácter místico. Su revestimiento, su forma, viene naturalmente determinada por las concepciones de la época y por la fantasía de cada individuo. Pero su contenido interno y la apabullante certeza de la vivencia, esta convicción férrea, diamantina, en la realidad de su noble misión, no es ni fantasía ni creación personal. Procede «del espíritu», es revelación del espíritu, fenómeno primigenio e indeleble de la propia vivencia pneumática.

6. Sobre un trasfondo semejante se alza también la imagen de Dios en Isaías. Yahvé es *ruah*. Pero, aquí, los rasgos generales de la *ruah* se unen para formar una imagen de Dios que alcanza una viveza y una originalidad admirables. Yahvé es el «Santo de Israel», misterioso-inaccesible, según nos lo presenta, de manera inimitable, la visión de instalación narrada en *Isaías* 6. Es el Dios veraz, vivo y celoso, el Dios de la gran fuerza portentosa, el Dios de la ira ardiente y de la gracia incomprensible. Es el Dios de la voluntad y de la acción, en el que alcanza su expresión plena el momento de lo numinoso que hemos denominado *energicum*, que se convierte así en el «rasgo característico» por antonomasia de este Dios. Pues podemos atrevernos a decir: este Yahvé tiene carácter —y un carácter determinado: es colérico—. No es un ser apacible ni una ley tranquila, es la vitalidad ardiente de una intensa fuerza anímica, una enorme excitación interna, voluntad apremiante y ardiente, es un Dios que, en contraposición con todos los «dioses de los filósofos», se presenta como *pathos* y como pasión intensa. Y precisamente por ser así puede decirse que anuncia al Dios del Nuevo Testamento, el Dios del amor afectuoso, auténtico, intenso, ardiente. No es, ciertamente, «la razón absoluta», el espíritu en el sentido racional del término, en el sentido del teísmo dogmático. Es espíritu en tanto que *ruah*, como numen. Pero precisamente en tanto que *ruah* puro y pleno está por encima de todos los dioses paganos, por encima de toda confusión con la naturaleza y con representaciones mágico-naturales. Se trata de un Dios que no quiere ser servido mediante rituales y sacrificos mágico-sacramentales, sino «en el espíritu y en la verdad», en la pura entrega del ánimo y la voluntad, en el *servicio «espiritual» de Yahvé*. Pues esta voluntad ardiente, este celo, es a la vez un *requerimiento*: es celo de «santidad» y de «pureza». Con ello, hacen su aparición los rasgos específicos de la imagen de Dios propia de Isaías, que son a la vez premonitorios de lo por venir. Y que tienen que ver con lo siguiente:

a) En primer lugar, se trata de un Dios que toma al hombre a su *servicio*. Y, por consiguiente, de un Dios que juzga al hombre. Pero esto no debe entenderse en un sentido puramente mecánico, como mera existencia de un «orden moral del mundo» o retribución del bien y el mal. Antes bien, nos hallamos ante Dios que establece unos fines, que lleva a la práctica una «decisión», que «instaura una alianza»; ante una voluntad primigenia, misteriosa, que se propone alcanzar un fin último, desbordante. Con ello, llegamos al fin al elemento realmente distintivo de la idea bíblica de Dios, que aquí está todavía en germen, pero que alcanzará su plenitud en el gran Dios universal del Nuevo Testamento, que en su sentido más profundo es portador universal de una voluntad de salvación como fin último, de la voluntad del «reino de Dios».

b) Al tomar al hombre a su servicio, Yahvé expresa una voluntad de santidad, es decir, un *requerimiento* absoluto, santo, dirigido a su pueblo. ¿Pero, qué significa esto? ¿Cómo debe ser el pueblo, qué debe hacer para ser santo? Se trata de un requerimiento que *lleva incluida* una demanda moral pura, estricta, referida sobre todo a las obligaciones sociales, los derechos, la justicia y la moral. Lo mismo hace el mensaje de Jesús, sólo que de una forma aún más plena. Sin embargo, en ninguno de ambos casos se trata propiamente de «moral»; y quien los interpreta como «moralistas» es que no los ha comprendido.

c) «Yahvé mostrará su santidad en la justicia», se dice en *Isaías* 5, 16. Este pasaje ilumina el verdadero estado de cosas. La justicia es una forma en que *se manifiesta* la santidad, pero no la propia santidad. Justicia es un predicado de la santidad, un predicado necesario, inexcusable, pero un predicado sintético, no su definición. Está inserta en la santidad y rodeada por ella, pero no es santidad ella misma, ni siquiera lo sería en el caso de que ésta se agotara en ella, es decir, en el caso de que la justicia fuese su entera y única forma de manifestación. Lo mismo ocurre con todo lo exclusivamente moral. La santidad demandada por Isaías, y, de aquí en adelante, la santidad que la Escritura exige como ideal del hombre, incluida también la «justicia *mejorada*» del Evangelio, consiste más bien, según su esencia, en una peculiar remisión de todos nuestros intereses y nuestra voluntad hacia algo superior. Esta remisión, difícil de precisar, queda simbolizada en las expresiones: no ser mundano, no ser de este mundo ni de su condición, no ser carnal sino espiritual, quedar determinado por el espíritu. Este ideal de espiritualidad se da ya claramente en Isáías, donde posee además los rasgos que sus adversarios, y en concreto los puros moralistas, han hallado siempre deplorables en él. En Isaías se descubre, de forma enteramente característica, por la presencia de ciertas antipatías, que son comunes a los hombres «espirituales» de todos los tiempos, y que

en un primer momento se dan en ellos de forma necesaria, para luego quedar atenuadas y transformadas, al alcanzarse una síntesis superior. Se trata de los rasgos que sus adversarios interpretan como hosquedad, santurronería, afeminamiento, falta de vitalidad, mezquindad, resentimiento de almas esclavas, falta de energía y terquedad, malinterpretándolos así de forma lamentable. Isaías, descendiente de reyes, naturaleza dominante y desaforada, hombre en el que arde toda la energía de la *ruah*, es lo más opuesto a todo ello que quepa pensar, como también Jesús. Y el hecho de que haya sido precisamente Isaías el «descubridor» de ese extraño ideal de «espiritualidad», del «ser espiritual», muestra muy a las claras hasta qué punto yerran aquéllos con sus interpretaciones. Los rasgos de dicho ideal son en Isaías algo que en modo alguno es causal u ocasional, son más bien, como diría Max Weber, «penetrantes». Las antipatías a las que nos referimos, y sobre las que dicho ideal proyecta sus sombras, se hacen claramente visibles en el excepcional celo de Isaías contra todo lo que hoy llamaríamos la moda y lo moderno. Las ropas a la moda, el lujo reciente, el tintineo de las nuevas arpas de grandes dimensiones, traídas de Egipto, los divanes de marfil, importados, los corceles en los que ya entonces comenzaba a cabalgarse, también en Israel: todo esto le parece un horror, igual que a los «hombres espirituales» de hoy el mundo de los salones, los pianos Bechstein y los automóviles. Detesta la política y la politización de su pueblo, la diplomacia de la corte, el afán por concertar alianzas, el seguidismo de los poderosos de la tierra. Odia todo esto porque induce a los hombres a confiar en las propias fuerzas humanas, en lugar de en la *ruah* y en el poder de Dios. Y lo odia también porque todo ello es «carne», porque Israel procura con todo ello ser «como los otros pueblos», en lugar de ser espiritual y mantenerse alejado de tales preocupaciones *mundanas*.

La santidad que exige se manifiesta, en primer lugar, en el cumplimiento de deberes puramente morales. Pero la moral no es un fin en sí misma, sino un instrumento para que se cumpla la «voluntad de Yahvé», para servir a su gloria. Se subordina, por tanto, a la idea superior de ser un pueblo de Yahvé, de pertenecer a Yahvé renunciando al mundo, de ser una multitud y un pueblo de «santos». El ideal es ingresar en el orden superior de la *consagración* a Dios, en un sacerdocio general, ennoblecido y referido al pueblo en su conjunto, en conformidad con las palabras de *Éxodo* 19, 6: «Seréis para mí un reino de sacerdotes y un pueblo santo».

d) Con ello se acentúa todavía más, surgiendo de raíces místicas pero, al tiempo, depurándose de toda mística para elevarse a la esfera pura de la mera santidad, la idea del «Dios de la alianza», situado muy

por encima de todo mero teísmo y conteniendo a la vez, oculta en sí, la idea de un Dios de santidad, de un Dios de salvación. Alianza significa obligación mutua. Pero alianza es también la relación consistente en existir el uno para el otro, la íntima *posesión* mutua. Alianza quiere decir: Yahvé tiene a este pueblo como *propio*, y el pueblo tiene a este dios como *propio*, en la más íntima interrelación. Esto es más que mera protección, garantía de existencia segura y bienestar, por un lado; y culto, por el otro. Lo que verdaderamente importa es la mutua «posesión». Dios quiere poseer este pueblo, y este pueblo debe «poseerle» a Él. No sólo poseer su protección, sino poseerle a Él mismo, como propiedad auténtica y valiosa. «Alianza» significa, con ello, comunidad recíproca, entendida en primer lugar como posesión espiritual intensa y profunda. Pero es todavía más. Es, o porta en sí germinalmente, la idea de una comunidad de *voluntad*, del vínculo en el querer, en el hacer y en el obrar. Y este germen se despliega ya en el segundo Isaías en la idea del «siervo de Yahvé», para plenificarse luego en la palabra evangélica: «Vosotros sois la sal de la tierra. Vosotros sois la luz del mundo».

e) Dios, al querer su alianza, se convierte también, en forma inmediata, en Dios de salvación (*Heil*)*. Salvación, en el uso lingüístico que nosotros hacemos del término, no sólo es un valor subjetivo, esto es, algo salvífico para mí. Es una expresión que utilizamos también para referirnos al valor religioso último, tanto objetivo como subjetivo. Y es el valor objetivo del que tenemos que tratar ahora. «La salvación» es en primer lugar un parámetro *objetivo*, algo valioso en sí mismo, que existe y aun debe existir por sí mismo. Así, «salvación» es, en Isaías, la realización del fin que el propio Yahvé impone y tiene, a saber, la instauración de una comunidad santa (*heilig*) fundada en una alianza, que reproduce y refleja en la tierra aquello que Él mismo es: la «pureza» y la «santidad» (*Heiligkeit*). Por otro lado, justamente aquello que denominamos salvación en sentido objetivo lo es también en sentido subjetivo, salvación como posesión beatífica. Poder ser el pueblo de Yahvé significa una salvación inaudita, insuperable, para ese mismo pueblo, un bien espiritual precioso, como nada más puede ofrecer. Por ello mismo resulta tan impertinente e incomprensible la ingratitud de Israel: renuncia a su propia salvación a cambio de bienes mundanos, busca cosas mundanas y bienestar mundano y para ello vuelve la espalda a Yahvé, que le ofrece mucho más, pues se ofrece a Sí mismo.

* Para la plena comprensión de este pasaje, debe tenerse presente que de la palabra alemana *Heil* (salvación, gloria), procede el adjetivo *heilig* (santo, sagrado), que R. Otto utiliza para designar el valor (objetivo) fundamental en la esfera de lo religioso. (*N. del t.*)

f) Pero, en tanto que Dios de la salvación, este Dios riguroso, celoso, inabordable, es también Dios de la *gracia*. Queda, de este modo, perfilado aquí el que habrá de ser el rasgo más profundo y sutil del Dios del Evangelio. Cuál es, preguntamos, el aspecto último y más íntimo del concepto neotestamentario de Dios, lo que lo distingue más radicalmente del mero teísmo? Es aquello a lo que se apunta en las parábolas inmortales que tratan de la *búsqueda*, el *hallazgo* y la *dicha* de hallar lo *perdido*. El auténtico Dios cristiano, tal como no lo conoce el teísmo ni ninguna otra religión, es *el Dios de la búsqueda*. Y desde esta idea o, mejor dicho, desde la vivencia beatífica de este Dios de la búsqueda surgen luego necesariamente las doctrinas paulinas de la gracia y la elección, de la providencia eterna, de la gracia por venir, de la gracia que corrige y perdona los pecados, que en su forma desarrollada se aplican al individuo. Pero podemos ver también cómo todo esto comienza ya a emerger lentamente en la relación que, en Isaías, Yahvé mantiene con su pueblo (*Novum in vetere latet, vetus in novo patet* [lo nuevo está oculto en lo viejo, lo viejo se manifiesta en lo nuevo]). Yahvé ha elegido a Israel desde el principio, lo ha redimido, lo ha hecho suyo guiándolo a lo largo de la historia, tomándolo para sí sin que el propio Israel haya hecho nada de su parte, sin mérito propio. Esto es, lo ha elegido, sustentado y perdonado libremente, por pura gracia, tal como se expresa en el salmo 100, 3: «Él, y no nosotros, nos ha convertido en su pueblo y en ovejas de su grey».

Estos rasgos están ya en Isaías. Se ven con más claridad cuando se contemplan con la lente de aumento que supone su cumplimiento posterior en el Evangelio, pero no se trata de una interpretación introducida desde fuera: lo que se ve está realmente allí. Se revela así, una vez más, la asombrosa unidad interna de la evolución bíblica. Pese al enorme lapso temporal que media entre ambos, no hay ningún rasgo esencial en el Evangelio que no esté ya prefigurado e incoado de alguna manera en la relación de Yahvé con su pueblo, que apunta siempre a su cumplimiento de forma premonitoria.

g) Lo mismo ocurre, por último, con la idea central del propio Evangelio, el *reino de Dios*, i.e. la meta exultante de salvación en la que culminan las vías de Dios con el género humano, la plasmación de la salvación definitiva en el fin de los tiempos, en la que creemos como cristianos. La realización del *señorío de Yahvé* es, ciertamente, el núcleo de la idea de alianza. Pues bien, esta realización aparece también ya en Isaías, caracterizada como plenitud exultante. Y para comprender este punto no hace falta acudir a mitos de un tiempo primigenio divino, ni a la cómoda ley que establece el retorno del tiempo finito a una edad primigenia. Las conexiones míticas son buenas, pero las conexiones esenciales son mejores.

Además, tal caracterización viene exigida por el propio planteamiento: como Yahvé es *ruah*, es decir, lo excesivo, y como el hombre es también él mismo *ruah*, en razón de su esencia *auténtica*, de ello se sigue que, en la realización del señorío de Yahvé, el pueblo y la realidad deben ingresar en el ámbito de lo portentoso, i.e. que el «espíritu» y lo «espiritual» deben realizarse definitivamente, determinando a la vez el modo en que se realiza ese dominio, la naturaleza de quien lo realiza (los daviditas mesiánicos, los ungidos por la *ruah*) y la del propio pueblo renovado por Yahvé para la alianza. La buena nueva del reino venidero no es, por tanto, fruto de una importación, préstamo procedente de Persia o de algún otro sitio, sino algo profundamente anclado en la predicación más antigua. Y lo que todavía es más importante: profundamente anclado en la *esencia* del propio Dios de Isaías y de Jesús. Pertenece esencial y necesariamente a este Dios que impone fines y concluye alianzas; que busca para sí una comunidad de salvación que, convertida en su siervo, ejecute sus planes; que gobierna los pueblos, los destinos y la historia según un juicio eterno; que busca dominar sobre la carne y ser honrado como «Dios celoso»; que es voluntad convulsa y voluntad de salvación; y que junto a todo esto es a la vez numen, πνεῦμα, *ruah*; pertenece necesariamente a un Dios semejante, decimos, «el reino», el reino como plenitud de salvación, como meta de las vías de Dios, y al tiempo también como algo enteramente numinoso, espiritual, portador de *ruah*, pneumático. Y si «el reino» no llevase ya mucho tiempo anunciado y prometido en la profecía y en el Evangelio, nosotros mismos podríamos convertirnos en profetas y, mediante intuición divinatoria*, a partir de la propia esencia de ese Dios, tendríamos que descubrir el sentido divino último de la existencia mundana, esto es, que está llamada al reino de Dios y a su misterio numinoso. La idea del reino no es, por tanto, un cuerpo extraño, ni tampoco un oráculo fantasioso y ciego, cuyo vínculo con el Evangelio sea puramente histórico, o que deba ser creída por pura autoridad. Al contrario, está necesariamente ligada a la idea de un Dios «que salva», que funda una historia y una humanidad con historia, que gobierna para su propia gloria, funda alianzas y conduce a la salvación, pero que al tiempo es el Dios absolutamente exultante de la *ruah* y el πνεῦμα, revelado ya premonitoriamente en las profecías de Isaías.

* En alemán, *Divination*. Así denomina Otto a la «facultad de conocer y reconocer de hecho lo santo cuando se presenta en fenómenos (*Lo santo*, p. 192). El capítulo XIX de *Lo santo* está dedicado a probar la existencia de dicha facultad. Los dos siguientes, a mostrar su desarrollo en el cristianismo pasado y presente. En la elaboración de esta doctrina, Otto parte de Schleiermacher, Fries y De Wette. (*N. del t.*)

18

SIGNOS CONCOMITANTES

En *Lo santo* (pp. 222-223) se trata de los «signos concomitantes» como «apoyos de la intuición divinatoria», y se remite a la obra de R. Otto, *Leben und Wirken Jesu* (La vida y la obra de Jesús). Como esta obra no está actualmente disponible en las librerías, permítaseme imprimir aquí el pasaje aludido:

Jesús comienza su actividad en las orillas del mar de Galilea. Los evangelios nos ofrecen un perfil muy claro de esta actividad: predica en las sinagogas, en las casas de sus amigos, en la sobremesa, aprovechando cualquier oportunidad, a cielo abierto, a veces yendo de acá para allá, otras estableciéndose en alguna parte. Su fama se extiende especialmente por el don, en él surgido, de curar enfermedades.

¿De qué se trataba? El Jesús de los sinópticos[1] no es un mero taumaturgo, como puede aparecer en Juan o en la visión tradicional. Pero incluso en aquellos pasajes de la primera tradición evangélica que resultan incontrovertibles, desde el punto de vista crítico, su figura está nimbada por el halo peculiar de algo inconmensurable, que se manifiesta, por ejemplo, en el don de la curación. Las narraciones referidas a esta actividad curativa se presentan de una manera tan directa, tan segura, con una claridad casi desconcertante, que no pueden haber sido fruto de la leyenda. Léase si no el relato de la curación de la suegra de Pedro (Mc 1, 29-31), de una sobriedad casi burocrática, o la circunstanciada narración de la curación del paralítico (Mc 2, 1-12). Pasa lo mismo en muchos otros: el centurión de Cafarnaún y el desconcertado asombro de Jesús ante la fe de este pagano; la mujer cananea, con la resistencia

1. Se denomina así a los tres primeros evangelios, para distinguirlos del cuarto.

inicial de Jesús y el modo en que después la supera internamente. Tales cosas no son invenciones legendarias.

A esto hay que añadir la reaparición de sucesos parecidos en las primeras comunidades cristianas. Quizá alguien quiera cuestionar los relatos evangélicos sobre el don curativo de Jesús, pero lo que no puede ponerse en duda son las noticias que nos transmiten las epístolas de Pablo sobre fenómenos parecidos en las comunidades de Corinto, Galacia y Roma, y sobre sucesos referidos al propio Pablo. Todo esto resplandece aquí a la plena luz de la historia y del testimonio histórico. Era clara y segura la convicción de la primigenia comunidad y de Pablo de estar en posesión de los «carismas», de los dones. En *1 Corintios* 12, 4-11, Pablo nos ofrece un catálogo sistemático de éstos: el don de lenguas, la capacidad profética (¿clarividencia?), pero también la curación de enfermos, el ejercicio de poderes misteriosos y otras facultades psíquicas supranormales. Desde luego, en el capítulo 13 afirma que hay algo superior y más valioso que todos los «dones», a saber, las virtudes cristianas simples: fe, amor y esperanza, con el amor como la mayor de ellas. Pero esto mismo prueba que tales dones son para él algo real y efectivo. Él mismo los porta dentro de sí, y los ejercita a menudo. Aparecen, además, en todas las comunidades. Más aún, tenemos testimonios históricos seguros de que dichos «dones» siguieron existiendo largo tiempo, más allá de la comunidad primitiva. Por lo demás, hay también testimonios de que fenómenos semejantes se dan también, aquí y allá, en círculos no cristianos[2]. Cabe preguntar si alguna vez podremos desvelar este ámbito misterioso. Es seguro, en todo caso, que procedemos de forma completamente ahistórica cuando rechazamos su existencia sólo porque, de momento, no se corresponde con nuestras concepciones de «lo que pasa con las cosas naturales».

La impresión de que Jesús ha poseído esta capacidad o estas capacidades en un grado inusual, se refuerza al leer sin prejuicios la materia narrativa de los evangelios, revisada y asegurada por la crítica. Por lo demás, nuestros estudios precedentes sobre la peculiar disposición y «vocación» de los profetas nos proporcionan una clave para la comprensión de este punto[3]. No poseían ellos, ciertamente, ni omnisciencia ni capacidad de prever lo que habría de suceder muchos siglos después, pero sí, en muchos casos, una peculiar facultad de presentir y barruntar sucesos

2. Especialmente en lo referente a la curación de «posesos», de «endemoniados», esto es, de enfermos mentales, enajenados, epilépticos y similares.

3. Estos estudios previos están publicados en el primer año de la revista *Kirchliche Gegenwart*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

amenazantes e inminentes de naturaleza extraordinaria. Pero este don, entonces, no nos pareció algo «sobrenatural» y portentoso en el viejo sentido de la palabra, es decir, algo que escapa a toda analogía con cualquier otro suceso. Muy al contrario, en los fenómenos de clarividencia, visión a distancia, adivinación (en naturalezas especialmente dotadas para ello), *second sight*, etc., hay analogías suficientes de todos estos elementos extraordinarios. Tal vez, el don de curación de Jesús, que se nos antojaba enigmático, no es sino un grado superior de facultades que, en germen, están ya latentes en la naturaleza humana en general. La primera instancia de influencia de lo psíquico sobre lo físico es ya, si bien se mira, la capacidad de nuestra voluntad para mover nuestro cuerpo, es decir, la capacidad de una causa espiritual para producir efectos mecánicos. Esto es, ciertamente, un enigma absoluto, y si a nosotros no nos parece prodigioso es, simplemente, porque nos hemos acostumbrado a ello. Ahora bien, ¿quién sería capaz de establecer, a priori, qué grados superiores son o no posibles a este respecto? ¿Quién quiere determinar qué efectos inmediatos es capaz de producir una voluntad enteramente reconcentrada, que reposa por completo en lo supremo y en Dios? En lo que respecta a los prodigios curativos realizados por Jesús, en época moderna se han apuntado paralelos y analogías en el campo de los recientemente descubiertos métodos de la hipnosis, la telepatía, la acción a distancia y, por mi parte, también del magnetismo animal. ¿Por qué no podríamos admitirlos con toda tranquilidad, aceptando simplemente que los resultados de Jesús sólo suponen una superación gradual de lo que nosotros conocemos y, también, que en él toda la fuerza provenía de la conciencia de su misión; que su voluntad, cuando alcanzaba un grado inusual de intensidad, lo hacía gracias a su conciencia moral-religiosa, a su apoyo y fundamento en Dios. Por lo demás, es obvio que si Jesús conseguía obrar cosas extraordinarias, estos logros caían luego en manos de la fantasía y la fama, que los amplificaban, añadiendo elementos nuevos al relato. Por ello, están perfectamente justificadas la prevención y la precaución frente a las narraciones de sus milagros, y va de suyo que, allí donde se nos presenta un milagro, no cabe despachar tranquilamente el asunto remitiendo a un «don misterioso». Cosas como la resurrección de Lázaro, la transformación del agua en vino (ambos sucesos sólo en Juan), desbordan la esfera de lo concebible e históricamente admisible. Y también en los sinópticos hay bastante material que se sustrae lisa y llanamente a toda posibilidad de representación, como caminar sobre el mar, dar de comer a miles de personas con sólo cinco panes y dos peces, y circunstancias por el estilo. Excluidas tales cosas, en los sinópticos no queda prácticamente nada más que curaciones, aunque muchas de ellas

son de naturaleza desconcertante. También se narran dos resurrecciones, la de la hija de Jairo y la del joven de Naín. La crítica tenderá a rechazarlas. Con todo, hay que reconocer una diferencia esencial entre estas narraciones y la resurrección de Lázaro, en el *Evangelio de Juan*. La hija de Jairo no ha estado, como Lázaro, tres días en la tumba. Acaba de perder la conciencia. Pero, ¿dónde está el límite que separa la muerte total y una última chispa de vida, quizá ya inconsciente? ¿No puede ser, acaso, que quien tiene fuerza de voluntad para hacer volver en sí a una persona enajenada, la tenga también para mantener dentro de los límites de la vida a una conciencia que se extingue, o para volver a despertar en el organismo una conciencia que acaba de apagarse? La narración, aquí, resulta llamativamente precisa. Hasta las palabras exactas que Jesús emplea para despertar a la niña se han conservado en su sonido original, es decir, en arameo: *Talitha kumi*, y son transmitidas en arameo por los narradores griegos. Falta cualquier elemento teatral o pomposo, habitualmente presente en todo espectáculo milagrero. El propio Jesús sólo toma, de entre sus discípulos, a los más íntimos. Y el episodio se cierra con la orden, sobria y práctica, de dar de comer a la muchacha, que ha vuelto en sí, y con la prohibición expresa de hablar de lo sucedido. Compárese todo esto con la resurrección de Lázaro, que es su contrapartida exacta: el milagro-espectáculo. Aquí, el taumaturgo se retrasa intencionadamente, para forzar el milagro. Y el suceso, escenificado con toda solemnidad, sucede a los ojos de todo el pueblo, acompañado de una oración que es, a la vez, una especie de alocución a los circunstantes. La acción debe suceder, literalmente, «por el pueblo alrededor». Así es como se presenta una narración milagrera fruto del arte literario. Muy distinto es el relato de Marcos. Respecto de él, una crítica ponderada dejaría el juicio en suspenso.

19

LA VIVENCIA DE LA RESURRECCIÓN COMO EXPERIENCIA PNEUMÁTICA*

1. «Yo *sé* que mi redentor vive»: así confiesa el cristiano. Y también: «*Creo* en Jesucristo, resucitado de entre los muertos».

«Yo sé» y «Yo creo», aquí, no se excluyen. Pues este saber no es el saber de la ciencia teórica, fundado en el *conocimiento sensible, empírico*, sino *conocimiento de fe*. Y entre ambos modos de conocimiento hay una diferencia esencial. Pues el conocimiento de fe no se basa en el testimonio de los sentidos, sino que es, conforme a las palabras de la Escritura: «la certeza de las cosas no vistas», esto es, que no se perciben por los sentidos. El «saber» del que habla la primera frase es, por tanto, completamente distinto del de la «ciencia». Y es precisamente en sentido científico como no puede valer, pues en tal caso sería falsa la frase del credo que dice «*Creo* en Jesucristo, resucitado de entre los muertos». Significa, más bien, una certeza de fe, que no procede ni puede proceder del testimonio de la percepción sensible (pues de ser así destruiría el elemento esencial de la fe y se transformaría ella misma en un saber puramente empírico), sino que proviene del «testimonio del Espíritu Santo». Y este testimonio no es la experiencia sensible, pues en tal caso sería «saber» en sentido inferior. Por esa misma razón, ni la resurrección de Cristo, ni tampoco la nuestra propia, en la que creemos, *puede* ser materia de *conocimiento* en este sentido inferior. Esto es algo que cualquiera advierte, ya que cuando decimos «resurrección» enunciamos un misterio, algo oculto. Y el misterio es algo en lo que *creemos*. Ahora bien, el propio advenimiento de la fe es, según la enseñanza cristiana, un misterio en sí mismo, el más grande de todos. Y este misterio quedaría

* Previamente aparecido en *Christliche Welt* 11 (1923).

enteramente destruido si la fe fuera un saber basado en el testimonio de los sentidos o en la mera tradición de un testimonio sensible experimentado por otros en algún momento precedente.

Con ello, desde nuestro punto de vista, deben quedar igualmente excluidas dos interpretaciones sobre el origen de la certeza en la resurrección: la supranaturalista ingenua y la racionalista. La primera se basa en la invocación de «la tumba vacía». Según ella, el testimonio sensible habría confirmado alguna vez que la tumba de Cristo estaba vacía. Y el Resucitado habría sido percibido alguna vez por los sentidos. Luego, este hecho confirmado por la experiencia sensible habría sido transmitido por la tradición. Con ello, la convicción de todo esto no sería inicialmente fe, sino saber empírico. Tal es la objeción más seria que cabe plantear contra la interpretación *supranaturalista* ingenua, más seria, incluso, que la que se basa en el carácter inseguro del relato de la tumba vacía, aureolado de leyenda, y en el hecho de que nuestro primer testimonio auténtico sobre el Resucitado, Pablo en *1 Corintios* 15 (donde se esfuerza por recopilar todas las razones posibles para la certeza de esa fe), nada diga de este suceso.

Igual de insostenible es la interpretación *racionalista* al uso. Los discípulos, se dice, y en especial Pedro, habrían quedado fuertemente impresionados por la persona de Jesús. Y a partir de esta profunda impresión se desarrolló, a su muerte, la convicción de que no era posible ni admisible que alguien así siguiera muerto. Y la convicción así surgida terminó dando lugar a visiones, que naturalmente deben considerarse de carácter subjetivo. Pero todo esto es una construcción que lleva impreso el estigma de su propia perplejidad, y que, a nuestro modo de ver, ignora por completo la índole específica de la vivencia de la resurrección y el contexto en que se produce. Hay algo, en todo caso, que ambas lecturas comparten plenamente: su desconocimiento del rasgo fundamental de la vivencia, a saber, su condición de *misterio*, que ambas eliminan de plano, en idéntica medida.

A nosotros nos parece, en todo caso, que resulta bastante claro ante qué tipo de experiencia nos hallamos. Y precisamente una consideración y comparación más profunda, desde la perspectiva de la historia de la religión, puede aportarnos la luz adecuada y conducirnos más allá de la contraposición entre supranaturalismo y racionalismo. La vivencia de la resurrección es vivencia del misterio, *vivencia mística*, vivencia desde el espíritu, desde el *pneuma*. Dicho en términos bíblicos: es vivencia *pneumática*. Sólo desde el espíritu se engendra el verdadero conocimiento superior. No es el ojo sensible, sino el ojo del espíritu, el que contempla las cosas eternas. Pero lo que éste contempla no son

«convicciones» urdidas por uno mismo, sino la verdad eterna en su certeza diamantina.

2. A fin de comprender el verdadero estado de cosas, importa aquí, en primer lugar, aclarar en general, mediante ejemplos y sucesos notorios de la propia tradición bíblica, a qué clase más amplia de fenómenos pertenecen las vivencias de resurrección, para luego intentar comprender esa clase en lo que constituye su esencia. En el capítulo 6, Isaías narra cómo, en una vivencia misteriosa en el Templo, se abrió en él el ojo interior. Contempla entonces a Yahvé en su majestad, lo experimenta en toda su santa grandeza, capta su mandamiento, convirtiéndose así en mensajero de Yahvé ante su pueblo. He aquí la gran visión misteriosa que se torna, para Isaías, en vivencia de su vocación, ordenación e instalación, sobre la que reposa todo el sentido posterior de su actividad profética, y que le confiere su tenacidad, la certeza inquebrantable con la que se presenta ante su rey y ante todo su pueblo, con la que replica a cualquier consideración planteada en términos utilitarios o de sofistería humana, a todo pensamiento y juicio «de la carne». Este estado de cosas no es aislado, sino «típico», es decir, propio de toda una *clase* de vivencias que denominamos pneumático-místicas, y que se repiten también, en sus rasgos típicos, en los otros grandes elegidos de Dios. Puede verse *Jeremías* 1; *Ezequiel* 1 y 2; *Amós* 1; *Oseas* 1.

Pero, ¿de qué se trata en tal vivencia? ¿Tiene Dios un cuerpo? ¿Está realmente sentado en un trono? ¿Está corporalmente en algún sitio? ¿Le rodean, acaso, criaturas perceptibles por medio de la vista, en forma de serpiente o de fuego, según se nos describen los querubines y los serafines? ¿Tiene una voz perceptible por los sentidos? Incluso aquellos que en lo relativo a la resurrección de Cristo creen poder fundamentar su fe en una tumba vacía efectivamente percibida, en un cuerpo transfigurado pero tangible, incluso éstos, decimos, responderán negativamente a esta cuestión en lo que atañe a la visión de Isaías. También ellos concederán que las *formas de representación* con las que se reviste la vivencia de Isaías son precisamente eso, formas de representación, que tienen su origen en las concepciones de la época, y que valen sólo como revestimiento intuitivo de un acto de conocimiento que, en sí mismo, nada tiene que ver con la sensación, con lo empírico de la percepción sensible.

La interpretación racional-naturalista, por su parte, pretende elaborar algún tipo de «explicación» plausible, de tipo psicológico, dependiendo del modelo de psicología empírica del que disponga o, más sencillamente aún, sin psicología alguna, recurriendo a una interpretación trivial, de entre las que le ofrece su propio entorno. O puede

incluso sentirse inclinada a explicar tales sucesos de una forma todavía más simple, a saber, diciendo que no han sucedido. Por su parte, la explicación histórico-literaria tratará de determinar el tipo peculiar de narración, cuento o leyenda al que pertenece el suceso. Y quien busca, encuentra. Pero el que sabe del espíritu y su carácter prodigioso, aquel en quien palpita el propio espíritu en las formas de suceso misterioso que configuran una vida cristiana, rechazará tales explicaciones. Él mismo tiene la clave del asunto. Y si, según la fe cristiana, la Escritura sólo puede enseñarse y comprenderse a partir del espíritu, lo mismo ocurre con estos acontecimientos. Sólo la propia experiencia espiritual enseña a ver y confiere el patrón para saber si lo que sucedió una vez, sucedió realmente, y cómo. Lo semejante se conoce —y se reconoce en su realidad efectiva y en su esencia— a través de lo semejante. Y la propia posesión espiritual se convierte aquí en capacidad de «profecía retroactiva», de «anafecía», que es reconocimiento (*Anerkenntnis*) en tanto que re-conocimiento (*Wieder-erkenntnis*), y es la única que conoce *todos* los factores del acontecer religioso y, por consiguiente, de la historia de la religión, y que no puede aceptar la validez del método «natural», que se autodenomina «exacto», no por obstinación en contra del conocimiento histórico, sino por tener constancia de que éste no toma en consideración el factor fundamental que verdaderamente importa, que existe realmente, que resulta experimentable y que, tanto en su esencia como en el modo y manera de sus repercusiones, puede reconocerse con claridad en todos los relatos. Con ello, es precisamente la experiencia propia, sobre el espíritu y desde el espíritu, la condición de posibilidad de un conocimiento efectivo y auténticamente histórico de estas cosas, pues sólo ella conoce realmente *todos* los factores de la explicación y entiende su efecto. La perspectiva conferida por el espíritu no es, por tanto, de carácter «suprahistórico», sino la ***auténticamente*** histórica. En cambio, la perspectiva naturalista no es sino un constructo histórico adulterado, al que se le ha hurtado su principio explicativo fundamental, una falsificación de la propia historia.

3. Y ahora volvamos al Nuevo Testamento. Una vez alcanzada una comprensión correcta de las vivencias de los grandes profetas, esto es, una comprensión en el espíritu, aumentando así la capacidad de captación de las vivencias pneumáticas, se advierten también claramente las semejanzas que con ellas tienen los relatos sobre las grandes visiones de Jesús, al comienzo y en la plenitud de su actividad, esto es, las visiones del bautismo y de la transfiguración. Son también vivencias de carácter claramente pneumático y, como aquéllas, acontecen «en el espíritu»,

es decir, en la verdad. Pero, además, pertenecen a la misma clase que aquéllas porque son también claramente, como ellas, visiones de vocación e *instalación*. Y también en este caso es indudable que no se trata de percepciones sensibles. Antes bien, todo lo que de ellas se cuenta va en la misma línea que los revestimientos sensibles del acto místico fundamental de Isaías, cuya esencia y verdad inconmovible no estriba en éstos, sino en el conocimiento y certeza proveniente del «espíritu». Pero el misterio de su especie y de su producción es aquí tan poco resoluble como allí, o mejor dicho mucho menos. Esto lo siente cualquiera que tenga algún barrunto de un misterio auténtico, por ejemplo en el renacimiento, la gracia y la conversión. Dejará que los naturalistas profieran sus oráculos, para luego encogerse tranquilamente de hombros. Y comprenderá además, por propia reflexión, que tampoco el supranaturalismo ingenuo es otra cosa que una «teoría de lo absolutamente inteorizable», un naturalismo de lo sobrenatural, un intento errático de racionalizar la relación puramente irracional que media entre lo supramundano y el más acá, esto es, un intento de reducirlo a algún tipo de categorías conceptuales.

4. Ahora examinaremos la vivencia de la resurrección que tuvo Pablo a las puertas de Damasco, en la que hallamos el más claro ejemplo de todo esto. ¿No son inmediatamente reconocibles los mismos rasgos? ¿De qué se trata aquí: de empirismo de los sentidos o de vivencia del espíritu? Cuando comparamos este suceso con lo que llevamos visto, ¿no hablan los hechos con claridad inmediata? En ninguna parte nos describe Pablo cómo y en qué forma ha visto al Resucitado. Pero esto no excluye en modo alguno que lo haya visto bajo alguna forma. Seguramente, no sólo como destello luminoso, sino en la gloria fulgurante de una figura regia. Y lo más probable es que todas las representaciones corrientes que su época podía suministrarle de boato real y gloria mesiánica, hayan sido el material que, luego, su facultad intuitiva ha elaborado de forma particular, concreta. Pero, entonces, estaríamos en el mismo caso que en el de la figura de Yahvé y sus ángeles santos en el trono. Con todo, el sentido fundamental de la visión permanecería intacto, el sentido, en concreto, que afirma: «*Él vive*, él vive en condición de aceptado, preservado y ensalzado por Dios, transfigurado por Dios, como vencedor del juicio, la cruz y la muerte». Con ello, se pone de manifiesto una semejanza adicional con las vivencias previamente mencionadas, que sorprendentemente no se suele tener en cuenta: la visión paulina no es sólo contemplación del Resucitado, sino también visión de *vocación* e instalación para el propio Pablo, igual que lo eran aquéllas. Comparte

con ellas un mismo «estilo»; pero no se trata de estilo entendido como género narrativo, sino del estilo de los propios *acontecimientos* misteriosos típicos.

Simultáneamente, este suceso ingresa además en una segunda serie de vivencias, que caen también bajo la plena luz del relato paulino. Pues esta vivencia es sólo el primer miembro de una larga serie posterior de sucesos pneumáticos, que se va tejiendo en torno a él y a sus comunidades, a saber, las denominadas vivencias «carismáticas», esto es, vivencias de la irrupción de los «dones del espíritu» y de la propia «posesión espiritual», entre las cuales figura el don de la ὅρασις, esto es, de la visión mística, que el propio Pablo posee a partir de este momento. Lo acontecido a Pablo a las puertas de Damasco es, pues, el primer miembro de una serie, el primer estallido del «espíritu», del πνεῦμα, pero a la vez, el más poderoso y fundamental. De un espíritu que no es producto del hombre ni algo que éste se dé a sí mismo, sino que alienta donde quiere, inflama según su elección y es acontecimiento puro, sin intervención personal. Simultáneamente, se trata de un «estallido», pues estaba ya en el corazón y en él dejaba sentir su aguijón, por más que su portador diera coces contra él.

5. Pablo sitúa su vivencia en la línea de las de Pedro y otros precursores. He aquí una prueba de que también éstas eran de la misma clase que la suya. Cosa, por lo demás, que nosotros podríamos conocer aun en el caso de que Pablo no lo hubiera dicho expresamente. Pedro ha sido, según declara Pablo, el primer receptor de la nueva revelación del Resucitado. Esto concuerda con todo lo demás que sabemos de Pedro. Posee el don de la visión, como muestra la narración recogida en *Hechos 10*. Y poseía ya este raro don, a título personal, antes incluso de la partida de su maestro. Gracias a él pudo acceder a la visión del monte Tabor. Y la noticia que de él dan los sinópticos muestra además otros sutiles rasgos de disposición pneumática. Por lo demás, también para Pedro y los otros receptores la visión del Resucitado se convierte en experiencia de *instalación*. Esto se refleja en las palabras: «Id por el mundo e instruid a todos los pueblos», que tenemos que interpretar igualmente como conocimiento pneumático de la propia misión, lo mismo que el mandamiento de Yahvé a Isaías: «Ve y habla a ese pueblo», y que, siguiendo el estilo de las vivencias profético-pneumáticas de vocación y misión, se presentan como realmente percibidas por el espíritu en un momento determinado y de un modo concreto. Por lo demás, la vivencia pneumática de la visión del Resucitado tampoco aquí aparece aislada. Pues Pablo y su comunidad no son los primeros en recibir «el espíritu» y sus

siete dones, sino que éstos son posesión originaria característica de la comunidad primitiva, según confiesa el propio Pablo, cuando se ampara en ella como justificación de su apostolado: «Pues también nosotros hemos recibido el Espíritu». Se legitima a sí mismo, mostrando que él y su comunidad poseen lo mismo que la comunidad de Jerusalén tiene ya desde hace tiempo como *propiedad originaria*.

Con ello, la experiencia del Resucitado ingresa en un doble orden de vivencias pneumáticas, abandonando su aislamiento y revelándose, en su esencia, como vivencia místico-pneumática de la verdad, más allá del supranaturalismo y del racionalismo, como conocimiento puro «en el espíritu».

6. Los apóstoles proclaman a su Señor como «el que ha vuelto a la vida», «el resucitado», «el ascendido». No cabe duda alguna de que, en aquella época, a todo esto se vinculaban, de alguna manera, representaciones corporales. Esto concuerda con su imagen del mundo y con la de la Antigüedad en general. Pero quien se sienta obligado a conservar la representación corporal al hablar de «vuelta a la vida» o «resurrección», ha de tener claro que debe hacer lo mismo con la expresión «el ascendido». Pues «ascensión» es también en su sentido literal, una representación *espacial*, presupone una existencia en el espacio y, con ello, la vieja concepción según la cual «el cielo», esto es, el reino eterno de Dios, se encuentra en el espacio, en algún lugar allá arriba. Esta concepción no era difícil en la Antigüedad, que siempre asociaba «el cielo» con representaciones espaciales. Para nosotros, en cambio, el cielo y el mundo eterno de Dios está tan poco en el espacio y en el tiempo como el propio Dios; se halla, más bien, en la propia eternidad de Dios. Y ésta es sin espacio ni tiempo. Mas no por ello pierden su sentido expresiones como «despertar a la vida» o «resucitar». A diferencia de la idea de inmortalidad, que niega efectivamente una muerte real, todas estas expresiones aluden a un *restablecimiento*, desde un estado de muerte real a una vida real o, mejor dicho, el ingreso en una vida plena y auténtica. Y, según la concepción bíblica, no sólo se refieren al cuerpo. No es el cuerpo el que muere, sino el *hombre*. Y cuando muere, es el hombre, también en tanto que alma, el que se hunde en el estado de muerte[1], en

1. Morir no significa pérdida del *ser*, sino de la vida. La muerte es lo contrario de la vida, pero en modo alguno del ser. Tampoco el cuerpo físico deja de ser cuando muere, sino que sólo pierde esa peculiar función del ser que denominamos «vida». Cuando está vivo, posee la capacidad de renovarse a sí mismo y afirmarse frente a la decadencia. Esta capacidad la pierde cuando muere, y es entonces cuando se produce su descomposición en

la «inquietante noche de la muerte», de la que sólo puede liberarla, despertarla y restaurarla el poder de Dios. Si ha de vivir, por tanto, necesita ser *despertado*, sacado fuera del Hades y de las sombras de la muerte, resucitado de entre «los muertos». Desde luego, a todo ello se *vincula* en la concepción de Pablo una restauración corporal. Pero, como se ha señalado a menudo, ésta no es para él en modo alguno una resurrección del cuerpo *viejo*, ni «resurrección de la carne». Es más, desde sus propios presupuestos esta última representación debería rechazarse de forma enérgica. Pues la «carne» es para él lo contrario a Dios. Está condenada a la corrupción, de la misma manera que se corrompe y pudre el grano cuando se siembra en la tierra. «Resurrección corporal» significa para él, más bien, concesión de un *nuevo* cuerpo, completamente distinto y «*espiritual*», que Dios ha dispuesto previamente y tiene preparado como nuevo velo con el que habremos de revestirnos. En esta misma dirección deberían avanzar también nuestros pensamientos, si quisiéramos intentar representarnos la nueva vida de la resurrección. Tampoco nosotros podemos pensar una *vida* del espíritu en la que el espíritu carezca de un *órgano* en el que afirmarse. El cuerpo es el órgano del espíritu. Y «cuerpo espiritual» quiere decir, en expresión clara y afortunada, que dicho órgano no es un cuerpo carnal, ni tampoco «carne transfigurada» (cosa en sí misma contradictoria), sino algo que es en sí «de índole espiritual», esto es, según el uso lingüístico de la Escritura, algo absolutamente portentoso, que se sustrae a nuestro mundo de representaciones, análogo al espíritu mismo y, con ello, ni vinculado al aquí/allí ni al ahora/luego: en ningún caso, por tanto, puede tratarse de un *cuerpo físico*, que es algo inseparable de la materia y de la determinación espacial[2].

sus elementos. Entonces, se disuelve, pero en sus elementos no cesa en el propio ser. Así pues, el alma no se sume en el no ser, sino en la muerte, esto es, en la cesación de su *función* vital. Este estado se denomina en la Escritura «crepúsculo en el Hades» (es inexacto traducir aquí «infierno»), y lo compara con el sueño, cuya esencia es, efectivamente, ser vida despotenciada. Se aproxima todavía más al estado de muerte el estado de pérdida de la conciencia o letargia. Y el estado del alma separada de los órganos que le son esenciales se puede concebir justamente como letargo total, como «estado de Hades», esto es, como privación de la vida, no del ser.

2. Frank, reconocido teólogo dogmático de la ortodoxia luterana, escribía ya en 1880 en su *System der christlichen Wahrheit*, 1885, vol. II, p. 461: «Resultaría ciertamente impensable el supuesto de una identidad material del cuerpo de la resurrección y el cuerpo terrenal. Pero la Escritura no apunta a semejante cosa impensable, pues el propio Pablo sostiene que el cuerpo que resucitará no es el *soma* físico, material (= cuerpo físico), sino otro, pneumático. La representación de una identidad material es tanto más desafortunada por cuanto dicha identidad ni siquiera existe durante la vida terrena, ya que la *materia* del cuerpo está inmersa en una continua transformación. La esencia del *cuerpo vivo* es su

7. Sea cual sea el curso que le demos a nuestros pensamientos, es cierto, en todo caso, que Cristo, que en verdad murió, ha sido restituido por Dios a la vida auténtica y plenificado en la magnificencia de la vida divina eterna, como verdadero Cristo. Y el sentido de la fe cristiana, en lo que tiene de conocimiento, es que nosotros debemos esperar lo mismo que él. Y este conocimiento, lo mismo en nuestro caso que en el de los primeros cristianos, debe brotar siempre del espíritu y sólo del espíritu. Por lo demás, si a la esencia de este Cristo y a nuestra propia esencia plena le corresponde o no un *cuerpo físico*, esto no es, en cualquier caso, una cuestión religiosa, sino fisiológica, que como tal no pertenece al contenido de la fe. A quien sienta escrúpulos hay que decirle que el Resucitado debe ser «nuestro consuelo», no una tortura para nuestros sentimientos acerca de lo que puede ser verdad. Y para una comprensión verdadera de la vivencia de la resurrección debemos remitirle a la visión espiritual, tal como la transmite *Isaías* 6.

Las narraciones posteriores sobre «la tumba vacía» deben juzgarse de igual modo que los relatos que en fecha aún más tardía proliferaron en torno al nacimiento de Jesús: se trata de leyendas santas que, en conformidad con las concepciones vigentes en aquellos tiempos, reflejan la relación irracional de lo eterno con lo temporal. Conservan para nosotros su valor incomparable como poderosos símbolos e ideogramas del misterio. No queremos que éste desaparezca de nuestra Biblia, ni de las representaciones figurativas que adornan nuestras iglesias, ni de los himnos en que se expresa nuestra devoción. Y podemos mantener todo esto sin faltar al deber de ser absolutamente veraces. Basta, para ello, con no perder de vista un segundo deber, sin cuyo cumplimiento

forma, que se mantiene también durante toda la existencia terrena, a pesar de la continua variación material. Y es respecto de ella [i.e. de la forma, no del contenido material] de la que debe afirmarse que será restituida al alma difunta».

«Forma» no significa aquí el contorno geométrico del cuerpo, sino el principio de su constitución y de su configuración. Y «cuerpo vivo» (*Leib*), por tanto, no es otra cosa que el órgano del alma, gracias al cual ésta se construye un cuerpo físico (*Körper*). Esta especulación de Frank nos está también permitida a nosotros, y no se aparta de la habitual; apunta también, en cierta medida, en la misma línea que Pablo, y cabe emplearla como lo que es, una especulación posible, no contenido de fe. Por lo demás, es claro que para Frank tampoco puede haber resurrección «de la carne» y que, en su opinión, la invocación de «la tumba abierta» en defensa de la resurrección carece de sentido o, más aún, no es ni siquiera posible. Por desgracia, nunca puso en práctica estos planteamientos, que se desvían claramente de la concepción ingenua y de la lectura apostólica, eludiendo también las inevitables consecuencias que tendría para la vivencia de la Pascua. Si lo hubiera hecho, se habrían evitado muchas polémicas, dada su condición de garante de la ortodoxia y delegado eclesiástico.

no puede haber hoy en día ni instrucción bíblica ni enseñanza de la fe: el deber de educarnos a nosotros mismos y a nuestra época para una comprensión verdadera y piadosa de: *a*) la orla legendaria que rodea el relato de la santa Escritura en su totalidad y que se nos presenta como un problema desde la primera hasta la última página de la Biblia; *b*) la especial dignidad y belleza, y también el contenido profundo que distingue al relato bíblico incluso allí donde es leyenda; *c*) el hecho de que en los cuentos y leyendas sagradas, creación inconsciente del espíritu del pueblo y de la comunidad, sigue actuando el mismo elemento que alienta en la actividad profética de Israel, en sus salmos, su literatura y su historia: el espíritu divino eterno, que en todos sus modos de manifestación es espíritu de revelación y de verdad.

20

CULTO SILENCIOSO

Lo que sigue pretende contribuir a que, también en nuestro propio culto, el elemento numinoso vuelva a tener mayor eficacia[1].

> Silencio santo, nacido de la quietud,
> Eres la esclusa del caudal más profundo.

Estos versos provienen de un escrito cuáquero sobre *silent worship*, esto es, sobre «culto silencioso»*. El libro ha sido traducido al alemán[2], y pretende darnos una impresión de lo que es el culto silencioso, común entre los cuáqueros desde los días de George Fox hasta hoy mismo. Se trata de la forma más espiritual de culto a Dios que jamás se haya practicado. Porta en sí un momento que no debería faltar en culto alguno, pero que en el protestante ha sido enormemente descuidado, como hemos indicado más arriba. Debemos volver a aprenderlo de los cuáqueros, para así restituir a nuestro culto una solemnidad que, para su desgracia, ha perdido.

1. En general, el silencio en el culto puede ser de tres tipos: el silencio numinoso-sacramental, el silencio expectante y el silencio unificante.

1. Previamente impreso en *Die Christliche Welt* 36 (1920). [El presente ensayo conecta con lo que se dice sobre el silencio en *Lo santo*, pp. 101 ss., en el capítulo titulado «Medios de expresión de lo numinoso». (N. *del t.*)]

* Los versos citados por Otto en traducción alemana provienen de un ensayo del escritor inglés Charles Lamb (1775-1834) titulado *A Quaker's Meeting*. En inglés dice: *Still-born Silence, thou that art / Flood-gate of the deeper heart.* (N. *del t.*)

2. Violet Hodgkin, *Schweigender Dienst*, trad. alemana de P. Baltzer, Tübingen, 1922, con un prólogo de R. Otto.

El silencio *numinoso-sacramental* es el aludido en las siguientes palabras del salmo: «Que ante él se aquiete todo el mundo». Estos grandes actos de silencio son bien conocidos en el culto, no sólo en Israel, sino también entre los pueblos. Constituyen la culminación sacramental de todo el servicio religioso, designan el momento en que se vive el *numen praesens*, i.e. en que «Dios está en medio». Todo lo que acontece en el culto no es sino una preparación para este momento, una preparación para el momento del que verdaderamente vale que «Lo insuficiente se hace presencia»*. Pues, lo que antes sólo se poseía de forma insuficiente, lo que era puramente deseado, se presenta ahora en un acto vivo: la vivencia de la cercanía de la gracia supramundana, el «advenimiento del Señor a su pueblo». Tal «realización de lo insuficiente» es el sacramento. Y todo lo que produce, acompaña o dispone tal realización tiene carácter sacramental. Por ello, un silencio semejante tiene carácter sacramental. Israel incluía este silencio sacramental en su culto. La misa romana lo tiene también en el momento de la «trasubstanciación».

El silencio *expectante*, por su parte, tiene un sentido distinto del sacramental. Cuando los cuáqueros se reúnen para estar juntos en silencio, se trata en primer lugar de una espera, y su valor es doble. Por un lado, el de la concentración, separándose de lo que es múltiple y disperso para recogerse en lo interior. Y con ello también, en segundo lugar, de preparación para, en cualquier momento, convertirse en cálamo del escribano celeste, en arco tenso del arquero esperado, en lira afinada del tañedor divino. En principio, este silencio no es todavía un enmudecer en la presencia del numen, sino expectativa de su llegada, espera del espíritu y su *discurso*. Pero este silencio expectante desemboca en el sacramental. El *silent worship* puede permanecer completamente mudo, el *discurso* del espíritu puede no producirse. Entonces, los participantes se separan igual que habían venido, sin haber recibido amonestaciones ni elogios. Esto, con todo, no significa que la celebración haya fracasado: pues el silencio era a la vez de carácter numinoso-sacramental. En la quietud alentaba lo eterno, estaba presente y su presencia resultaba perceptible sin necesidad de palabra externa. La celebración silenciosa se ha convertido en sacramento.

Pero la plenitud de lo sacramental es la unión, la instauración de la comunidad y la unificación, esto es, la «comunión». El silencio expectante y el sacramental se plenifican en el *unificante*. Y el «culto silencioso» de los cuáqueros es, de hecho, un acto de comunión; por lo demás,

* Versos pertenecientes al «coro místico» que cierra el *Fausto* de Goethe. Traducimos según el sentido que Otto lee en el pasaje. (*N. del t.*)

en el doble sentido de «comunión»: por un lado, como unión interna y comunidad con lo invisible-presente y, por tanto, como unificación de los muchos entre sí, en mutua unión mística. En este sentido se da un parentesco interno clarísimo entre dos formas de culto que, vistas desde fuera, se presentan como los polos más extremos que quepa imaginar: la devoción de los cuáqueros y la misa. *Ambas* son solemnidades de carácter numinoso-sacramental, *ambas* son comunión, ambas portan una misma aspiración interna no sólo de presencia numinosa (*to realize a presence*) sino, directamente, a la unión mística en forma contenida.

2. El «culto silencioso», en la forma plena en que lo poseen los cuáqueros, no es posible en una «iglesia», en el sentido actual del término, sino sólo en una reducida, íntima y cerrada «hermandad del espíritu» (¡quiera Dios que surja algo semejante entre nosotros, no como iglesia entre iglesias, no como secta, sino como círculo de entusiastas que se unen entre sí y descubren la posesión primigenia de la Iglesia primitiva: el espíritu y sus siete dones!). Aún menos posible resulta, en los cultos protestantes, una imitación del silencio sacramental-numinoso, en las formas de la misa. Todo lo que vaya en esta dirección marra el camino. Ciertamente, la comunión de Cristo es la celebración del suceso del Gólgota. Y este acontecimiento es el suceso numinoso por antonomasia de la historia: la presencia de lo divino en sumo grado. Pero comunión no significa misa y la misa no es sino una deformación histórica de su forma originaria. Según el sentido originario que tuvo en su primera celebración y en su institución, no se trata de un rito público ni, menos aún, de un drama ejecutado por uno o unos cuantos ante un grupo de espectadores, sino el misterio sutil que demanda una hermandad reducida, un tiempo y una hora especial, una preparación intensa; algo, en suma, que debe ser precioso y raro. En los círculos protestantes, debe quedar perfectamente separado del servicio regular y congregacional, debe realizarse sólo en solemnidades especiales, al atardecer o en la quietud de la noche, sustraído a la gestión masiva y rutinaria, convertido en lo más íntimo que puede ofrecer, en general, el culto cristiano.

Por lo demás, también hay otra manera de conferir al culto dominical ordinario la solemnidad de la que aún carece: fijando en él un momento culminante y supremo de culto silencioso, de carácter a la vez numinoso-sacramental y expectante, que podría incluso convertirse en acto de unión, al menos para los más experimentados. Esto podría hacerse mediante un acto de silencio y consagración, que, sin el aparato ritual y toda la mitología que acompaña a la «doctrina de la transubstanciación», de forma enteramente simple y puramente espiritual, sería más

profundamente sacramental que la misa, que tantos vuelven a anhelar hoy día. Basta con seguir la callada instrucción que nos ofrece el ejemplo del culto silencioso.

¿Cuál es la esencia de lo sacramental? Es efectivamente lo que los *High Churchmen** ingleses denominan *real presence*, la presencia real de lo santo-supramundano, en la adoración, la comunidad, la posesión y el gozo. Sólo un culto capaz de ofrecer y producir este misterio es perfecto y puede satisfacer a largo plazo a un espíritu religioso. Y como este aspecto muchas veces se queda corto en nuestros cultos habituales, vemos cómo hoy día, de forma enteramente comprensible, se suscitan todo tipo de tendencias *high church*, «ritualistas» y «sacramentales». Pero, preguntará alguien, ¿tiene acaso sentido demandar una «presencia de lo divino»? ¿No resulta toda concepción sacramental contradictoria en sí misma? ¿No es acaso Dios «omnipresente»? ¿No está «realmente presente» siempre y en todos los tiempos?

Tales puntos de vista se expresan entre nosotros con oronda naturalidad, como algo de suyo, pese a chocar nítidamente con los testimonios de la experiencia religiosa auténtica, tan nítidamente que uno acaba por irritarse y, en algún momento, no tendrá más remedio que «tener un tosco altercado con los toscos asnos», para decirlo con palabras de Lutero. Decimos, por tanto: la doctrina de la «omnipresencia» de Dios, entendida en el sentido de que, por necesidad de su propia naturaleza, Dios tuviera que estar presente en todo lugar y en todo tiempo, como una fuerza natural en el espacio, es un seco invento de la metafísica especulativa, del que nada sabe la Escritura. Ésta ignora cualquier omnipresencia, tanto el término como la cosa misma, y lo que hace es afirmar que Dios está presente donde quiere y no está donde no quiere: el *Deus mobilis*, que no es una especie de ser extendido por todas partes, sino un enigma sublime, que va y viene, se aproxima y se aleja, que tiene su tiempo y su hora y cuya cercanía o lejanía recorre toda una serie de niveles y grados. Puede «sernos más cercano que nuestra propia alma» y puede también hallarse a millas de distancia. Las horas de su «advenimiento» y su «visitación» son momentos solemnes, raros, que se distinguen esencialmente no sólo de la cotidianidad profana, sino también de la tranquila convicción que tiene el creyente de vivir en todo momento «ante el rostro

* Desde principios del siglo XVIII, se denomina *High Church* al sector que, dentro de la Iglesia anglicana, concede especial importancia a las diferencias doctrinales y ceremoniales que distinguen a ésta de las restantes iglesias no conformistas (en especial, protestantes y calvinistas). En consecuencia, se trata del sector anglicano más próximo a la Iglesia católica. (*N. del t.*)

de Dios». Son los puntos supremos de la vida espiritual. Y no sólo son raros, sino que deben serlo por nuestro propio bien, pues ninguna criatura puede soportar muy a menudo o durante mucho tiempo la beatitud y el terror que suscita la plena presencia de Dios, en toda su majestad. En cualquier caso, deben darse momentos semejantes, pues son los instantes fulgurantes y plenos de nuestra filiación, beatíficos en sí mismos y con capacidad de redención. Ellos son el verdadero sacramento, frente al cual todas las jerarquías, misas y rituales del mundo se tornan figuras pueriles. Y el verdadero culto divino sería aquel capaz de conducir a un misterio semejante y a su instauración mediante la gracia.

3. Pero, ¿puede el culto divino conseguir algo así? ¿Y puede nuestro culto protestante conseguir algo así? Creo que sí. Dios sólo viene cuando quiere. Pero quiere venir cuando se le invoca genuinamente y tras una preparación adecuada. Y ambas cosas son competencia nuestra o, en el caso del culto, competencia de un celebrante dotado de una fina sensibilidad y capacidad para conducir sabiamente, que conozca el noble arte de guiar a sus fieles mediante la construcción y la disposición del sermón, el cántico, la oración solemne, estableciendo un ritmo sutil de tensión, distensión y máxima tensión, que sepa unir los ánimos y proyectarlos profundamente hacia el interior, intensificar la devoción de la oración común hasta convertirla en conjuro, hacer bajar al Eterno en cumplimiento de su promesa y, por último, vivenciar el sacramento del advenimiento del Señor en un culto de silencio sacramental y unificador. Y todo esto debería poder suceder en cualquiera de las formas de nuestra liturgia protestante, tanto en la «reformada» como en la «luterana». A mí mismo, como luterano, se me ocurre que el proceso externo debería ser como sigue:

La primera parte del culto divino debe pasar rápidamente al sermón, sin grandes preámbulos, y concluir con el sermón, un breve canto final y música de órgano. Los avisos, realizados desde un púlpito, vienen a crear después una pausa de distensión, estableciendo una clara cesura con la segunda parte del servicio. Esta segunda parte ha de ser breve, pero no debe entenderse como un mero apéndice o eco de la precedente, sino como una segunda cota, más alta incluso que la primera. Debe configurarse como acto de magna adoración, y su culminación ha de ser la celebración sacramental de la proximidad de Dios en el silencio. Importa que el ánimo no alcance este punto máximo en una línea recta de tensión creciente, sino estableciendo una serie de puntos máximos y mínimos, ascensos y descensos, haciendo que el sentimiento fluya unas veces de manera más intensa, otras más pausadamente. Además, las oraciones empleadas en la adoración no deben ser las consabidas «oracio-

nes litúrgicas», sino composiciones hechas ex profeso para cada solemnidad; debe haber espacio tanto para la oración ya hecha como para la oración espontánea; las oraciones deben distribuirse entre presbítero, diácono y respuesta de la comunidad; deben estar pautadas y tener cesuras; deben alternarse las oraciones de segunda y tercera persona, así como también la palabra y el canto. Las oraciones no deben presentarse como una larga alocución consistorial a Dios, sino como una corona de ofrendas. Constituyen el grado sumo de los dones carismáticos, y allí donde el individuo carece de él, deben intervenir los maestros de la oración. Hay que acudir al noble arte de las composiciones, dejándole además entera libertad. Como ya he mostrado en otro lugar, este arte está en exacto paralelismo con la hímnica religiosa y es cosa de inspiración y gracia incluso en mayor grado que ésta.

La adoración comienza con una profunda tensión del ánimo: el prefacio cantado y el *sanctus*. El prefacio tiene, según el sentido que le confería ya la Iglesia antigua, una clara referencia al carácter especial de la fiesta concreta, y ésta debe proyectarse también sobre los subsiguientes actos de oración. En éstos, la devoción debe hacerse cada vez más silenciosa y recogida. Con ello, el ánimo se ensancha y se relaja nuevamente durante un tiempo. La oración cantada cede aquí ante la hablada: el ruego, la intercesión, la acción de gracias y la variedad prevalecen durante un rato. Luego vuelve a iniciarse una línea ascendente. La pluralidad cesa. El rezo desemboca en la pura devoción, y el espíritu condensa su fuerza para la *ektenia*, esto es, para la grave invocación, para la *epiklesis* (invocación) sacramental (la oración solemne por el advenimiento del Eterno aquí y ahora, apelando a su propia promesa: «El Señor está cerca de todos aquellos que lo invocan en serio», *Salmos* 145, 18). Esto puede hacerse, por ejemplo, de la siguiente manera:

Pastor: Señor, Dios nuestro, que estás cerca de todos aquellos que te invocan en serio, hazte presente entre nosotros, para que nuestra alma sane en la luz de tu rostro.

O bien:

Pastor: Cuando os aproximáis a mí, yo me aproximo a vosotros.

Y la proclamación:

Diácono: El Señor está en su templo santo,
calle ante Él el mundo entero.

Entonces, la comunidad se pone de rodillas y se hace un silencio total, hasta que la campana de la oración ha sonado tres veces.

Tal silencio se realiza con cesación de toda palabra externa y de toda atención externa, aunque el inexperto necesita todavía del discurso interior, como rezo de autodonación al Dios presente. Pero, poco a poco, la práctica del silencio va aumentando. Y al silencio exterior se le añade entonces el interior, el *sabbat* o sosiego completo del alma y todas sus fuerzas, el tranquilo hundimiento en el abismo eterno, el alto portento de la unión misma.

Cuando la campana de oración ha sonado por última vez, la comunidad se levanta y, en la plena presencia de Dios, le presenta su ofrenda más pura: el padrenuestro. El pastor lo canta y la comunidad termina con la exaltación y el cántico «He contemplado, Señor, tu trono en la distancia»*.

Con ello termina el sacramento. Y el culto divino en su conjunto se cierra luego rápida y brevemente con la post-comunión, el *benedicamus*, la bendición y un canto final de la comunidad[3].

* *Ich hab' von ferne, Herr, deinen Thron erblickt.* (N. del t.)

3. Véase Altmann y Blümel, *Stille zu Gott*, Trewendt & Granier, Breslau, 1921. Se trata de una colección de celebraciones cuyo punto central es la «devoción sosegada». Y también R. Otto, *Anbetung. Ein Altar-gebet mit «schweigendem Dienst»*, Christliche Welt, Marburg, 1922 y «Zur Erneuerung des Gottesdienstes»: *Theologische Blätter* 6 (1923).

21

¿QUÉ ES PECADO?

> *Wiltû nû âne sünde sîn unde vollekomen,*
> *sô klaffe niht von Gote.*
> (Si quieres ser perfecto y libre de todo pecado, no te apartes de Dios.)
>
> Maestro Eckhart

1. De nuestas investigaciones sobre lo santo se sigue una auténtica y más profunda comprensión del «pecado», en la concepción cristiana del mismo, redescubierta por Lutero en toda su profundidad y pureza. El pecado es, sin más, el reverso del valor de lo santo. Con ello, quedan ya dados inmediatamente todos los momentos del pecado. Esto quiere decir lo siguiente: *a*) El pecado es, como hecho individual, como tendencia, como actitud permanente del alma, como determinación del individuo o de muchos, o quizá incluso del género humano en general, la inversión y el opuesto de algo que debería ser, la vulneración de un valor que es objetiva e incondicionalmente válido, la contravención absolutamente censurable de una norma. *b*) Pero esta contravención de una norma no es, de suyo y en sentido primario, la contravención de normas morales, y aquello que resulta vulnerado no es tampoco, de suyo, un valor moral, sino un valor «absolutamente heterogéneo» y, a la vez, superior a todo lo moral. Esto es: si decimos que «lo malo» es la falta de valor y el disvalor moral, debemos afirmar que el pecado no es de suyo, por definición, lo malo, sino algo independiente de éste, que puede también darse cuando no hay nada malo. *c*) Con todo, a medida que aumenta el conocimiento de los valores morales, lo pecaminoso se conoce cada vez más como malo y, al tiempo, todo lo malo como pecaminoso.

Pero en este proceso no se produce la identificación de ambos conceptos, cosa imposible, sino un solapamiento creciente de sus respectivas esferas, aunque sin llegar nunca a coincidir del todo: la del pecado llega a cubrir por completo la del mal, pero al tiempo la desborda. *d*) Con ello, alcanzado el estadio final del proceso de maduración, el mal en su conjunto no es sino una parte del pecado, si bien una parte muy grande y, al tiempo, su ámbito principal de manifestación externa. Se produce entonces la comprensión del mal como consecuencia y efecto del pecado. Y la redención del pecado se convierte así, a la vez, en redención del mal. O, dicho al revés: sólo la redención, entendida en sentido religioso, confiere también la liberación moral y la instalación en el ideal moral.

2. El ideal moral tiene dos raíces principales, desde las que se desarrolla, y con él, también el mal, que es su inversión: *a*) Lo moralmente bueno es, por un lado, lo justo, es decir, el ideal de relación de los hombres entre sí, según las ideas de justicia y también según las ideas del amor mutuo, que son superiores. A esto se opone lo injusto, esto es, lo malo en tanto que injusto. *b*) Por otro lado, prescindiendo de las relaciones de los hombres entre sí, el bien es el ideal referido al propio hombre, la demanda de «espiritualización» de nuestra propia esencia, su desarrollo, desde el nivel de los puros hechos naturales y el juego de los instintos y las pulsiones instintivas, hasta alcanzar el ámbito de lo humano, que se consuma en la constitución de la persona y el carácter. Lo contrario de todo esto es la tosquedad, el primitivismo, el afán de permanecer en lo que en nosotros hay de infrahumano y tendente al embrutecimiento, la agresión contra el espíritu llamado a ser en nosotros mismos. Y todo esto es igualmente mal; es la otra cara del mal. Podemos llamar a este segundo aspecto del mal insubordinación.

Ambas cosas, la injusticia y la insubordinación, eran tenidas en cuenta cuando, antes, se afirmaba que el origen de los pecados era la *concupiscentia*, la concupiscencia. Este término se refería, en primer lugar, a lo incluido bajo el punto (*b*): lo que en nosotros hay de interés pulsional, tal como se expresa en los instintos «carnales» de origen natural, especialmente en el deseo sexual. Pero también aludía a lo mentado bajo el punto (*a*): el deseo como afán de posesión, como afán egoísta, que además de «grosero» es «injusto», pues supone un atentado contra el prójimo y sus intereses en aras del interés propio. En este último sentido, la raíz del pecado podría caracterizarse también como soberbia (*superbia*). Ésta, la forma más intensa del impulso egoísta, es egolatría, afirmación de uno mismo desde el desprecio y a expensas de los demás. Por otro lado, la falta de distinción entre «pecado» y «mal» condujo a un error.

Pues a lo que se alude aquí es al mal, no al pecado. Este error queda claramente enunciado en la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, en la que leemos la siguiente definición: «Respondo diciendo [...] que el pecado no es otra cosa que un acto humano malo» (1-2 q. 71 a. 6). Y, más adelante (q. 77), cuando cree hallar la causa del pecado en el deseo sensible y, a la vez, el principio de todos los pecados en el amor propio.

3. El mal debe distinguirse del pecado en términos absolutos y también conceptualmente. Esto vale, cuando menos, en lo que hace a su aparición en el desarrollo histórico. El pecado pertenece inicialmente a un ámbito completamente distinto al del mal. El pecado y la impureza religiosa que le acompaña no tienen por qué atacar el más mínimo valor moral para seguir siendo, pese a todo, la más terrible carga sobre el ánimo. Puede consistir enteramente en errores rituales y de culto; en principio, ni siquiera tiene que tratarse de una acción externa, sino que puede remitir a puros estados anímicos de indiferencia negligente, desatención o descuido, a una dejación puntual o prolongada a la hora de asumir la disposición de ánimo conveniente. Tampoco tiene su origen en la «contravención de un mandamiento del dios o los dioses». Puede darse y ser temido con vehemencia incluso allí donde la idea de los dioses no se ha formado todavía, o no lo ha hecho con claridad. Es, en su esencia, la vulneración, por negligencia o con plena conciencia, de un objeto numinoso (sea éste lo que sea) y, en este sentido, una agresión contra el valor objetivo enteramente peculiar de lo augusto, en cualquiera de sus formas. Como tal, es la omisión o el descuido de la veneración, que consiste en la puesta en práctica de los sentimientos numinosos.

En cualquier caso, el pecado así definido comienza a «esquematizarse» ya desde el primer momento, pues sobre los sentimientos puramente numinosos sobrevienen pronto sus esquemas, a saber, los sentimientos de intensa reverencia, sumisión, confianza, agradecimiento, servicialidad, etc. De la suma total de estos momentos racionales e irracionales resulta lo que podemos denominar la «humildad» religiosa madura, que es el modo ideal de rendir culto y prestar reconocimiento a los objetos trascendentes. A partir de ella, la esencia del pecado que se le opone puede definirse como «*superbia*», esto es, como lo opuesto a la humildad, por dejación o de forma culpable. Pero hay que tener claro que la «*superbia*» de la que aquí se trata pertenece a una esfera completamente distinta de la antes mencionada. Y la mejor manera de aclarar esto es como sigue: la humildad, en sentido propio, sólo puede ser un ideal como disposición anímica religiosa. Frente a los hombres (y también frente a eventuales seres que fueran de naturaleza sobrehumana, pero que no

estuvieran dotados del carácter numinoso, con el extraño valor de lo augusto) resultaría posible o incluso principio ideal la reverencia, el miedo, el amor, el agradecimiento... pero no la humildad. Ésta no tiene por qué aparecer en una pura doctrina de las virtudes morales. Pues ser humilde frente a los hombres sería un pecado, a saber, en última instancia, una forma sutil de idolatría. Y lo mismo valdría respecto de la *superbia* mentada al principio. No es posible ser *superbus* frente a los hombres y frente a Dios en un mismo sentido del concepto y con una mera diferencia gradual. El pecado es, por tanto, «*superbia*», pero no *superbia*.

4. El pecado, como queda dicho más arriba, comporta, junto a sus elementos fundamentales de carácter numinoso, también otros racionales. Pero, hasta aquí, no es en modo alguno necesario que comporte aquellos elementos racionales que podríamos denominar vulneración de una demanda moral. Los sentimientos numinosos de humildad pueden estar intensamente penetrados de miedo, reverencia, confianza y amor, que son elementos marcadamente humanos (y, por tanto, racionales). Pero, con todo, el objeto de los mismos no tiene por qué ser el «orden moral cósmico», ni un legislador moral, ni siquiera una voluntad moral. Y la devoción que se rinde a dicho objeto, tanto en el alma como en el rito y el culto, podría teóricamente estar completamente libre de los ideales de «humanidad», de justicia o de amor al prójimo. Dicho en el lenguaje de nuestro catecismo: los tres mandamientos de la primera tabla podían darse prescindiendo por completo de los de la segunda. El ser trascendente podría ser un «Dios celoso», pagado de su «honor», podría demandar un servicio en el sentido de sumo temor, confianza, amor, y aun así concebirse como enteramente al margen de todo requerimiento de cultivo espiritual de uno mismo y de la comunidad, de derecho, moral, amor al ser humano y al prójimo. Podría ser indiferente al bien y al mal, situándose más allá de ambos, pero nunca frente al «pecado». Con todo, un dios semejante debería ser declarado, desde la perspectiva cristiana, un mero ídolo. Y con razón. Pues a lo dicho hay que añadir: los conceptos de mal y pecado se vinculan entre sí necesariamente, por esencia. Y lo hacen de la siguiente manera: por subsunción recíproca de las categorías de mal y pecado, una en otra. Lo que se da es, por tanto, una interpenetración de los contenidos de ambos conceptos.

5. Primeramente, *a*) el pecado se subsume bajo la maldad. Al desarrollarse el conocimiento moral, se llega al conocimiento y al reconocimiento de que el pecado también es malo, de que lo ἀνόσιον es a la vez ἀδίκαιον o, dicho en términos bíblicos, que la ἁμαρτία es también

ἀνομία. En *Juan* 3, 4, leemos: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία (el pecado es la maldad). Esto último no es una definición de pecado, sino un juicio sintético, como muestra claramente la frase precedente, que comienza estableciendo una nítida distinción entre ambos conceptos, para luego predicar el uno del otro: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, και τὴν ἀνομίαν ποιεῖ. A nosotros, semejante definición puede parecernos trivial, pero no era superflua en un tiempo en que la recíproca compenetración de lo religioso y lo moral no era todavía aceptada de forma general y con obviedad de catecismo (con la desagradable consecuencia de que, cuando esto sucede, lo religioso queda a menudo enteramente devorado por lo moral y, llegado el caso, sólo persiste como etiqueta). La falta a la confianza debida, al respeto, a la reverencia, al agradecimiento, al reconocimiento, la no adopción de la disposición anímica debida —todo esto es, ciertamente, malo en todos los casos—. Y en la relación con lo divino, por tanto, es absolutamente malo, lo peor de entre todo lo malo, lo malo en sentido radical, pues a Él se le deben todas estas cosas de manera absoluta, más allá de toda comparación.

6. Pero igualmente, *b*) lo malo y la contravención de las leyes se subsumen en el pecado. La ἀνομία es también, de principio a fin, ἁμαρτία. La acción inmoral se torna falta religiosa. Esta transposición de lo inmoral al plano superior de lo que contraviene los preceptos religiosos (y, con ello, su ingreso en una nueva esfera de valores, extraña), es algo que sentimos, en general, cuando los conceptos de lo que en principio es sólo contrario a la moral se tiñen de un color extraño y resuenan con una profundidad inquietante: cuando ya no hablamos de ataque a las normas, sino de sacrilegio, cuando dejamos de hablar de mal para hablar de atrocidad, cuando lo depravado se convierte en perdido y lo criminal en maldito. Todo esto se pone claramente de manifiesto al analizar una palabra alemana que, aunque hoy en día está enteramente gastada por el uso, era originariamente expresión de una intención puramente religiosa: *heillos**. Proviene de *Heil*, que es la palabra que, en este contexto, designa el valor puramente religioso (lo santo) y, al tiempo, el valor objetivo, que no es aquí «la salvación para mí», la salvación como valor subjetivo, sino el ideal y aquello que debe ser (la santidad). Y *heillos* no es, aquí, lo que está despojado de felicidad o beatitud, sino aquello que conculca el valor absolutamente incomparable de lo sacrosanto.

* Literalmente, lo que carece de santidad (*Heil*) y, por consiguiente, lo impío, funesto. De ahí, el adjetivo ha pasado a significar, en alemán, malvado, infame. Otto sugiere, por tanto, una extensión al plano moral de una categoría que, en principio, tenía un sentido puramente religioso. (*N. del t.*)

Ahora bien, esta elevación del mal a la categoría del pecado no sucede simplemente porque los preceptos morales conculcados pasen a ser considerados como otorgados por los dioses o por Dios. Dicho de otro modo, el pecado no es la conculcación de un precepto en la medida en que dicho precepto se piensa como dado por voluntad divina, sino que para hablar de él debe reconocerse un ataque contra el valor mismo de lo augusto, esto es, un ataque contra «la gloria divina». Pues la «gloria de Dios» es en sí misma el valor que denominamos «lo augusto». Los valores objetivos, con su demanda incondicional, no surgen por *dictado* de una voluntad, ni siquiera de la voluntad divina, sino que brotan y se despliegan a partir del valor primigenio de lo divino. Quien peca no sólo atenta contra la voluntad de Dios, sino contra Dios mismo. Comete sacrilegio, pues el sacrilegio es el atentado contra lo santo. Y el mal se convierte en sacrilegio cuando se convierte en pecado. Este orden de cosas se refleja claramente en la confesión del hijo pródigo: «Padre, he pecado contra el cielo y contra ti». La ofensa moral, a saber, el descuido de los deberes de hijo, se convierte también en pecado «contra el cielo», ataca a lo santo mismo, es no sólo mala sino impía.

7. Así pues, no hay mal que no sea a la vez pecado. Y cuando hablamos de pecados, se trata en su mayoría de infracciones cuyo contenido remite al ámbito moral, es decir, al ámbito de la «intemperancia», la «injusticia» y la falta de amor entre los hombres. Pero es erróneo pensar que el pecado sólo puede ser de este tipo, y que la única manera de «honrar a Dios» es mediante actos o disposiciones de ánimo de orden moral. Muy al contrario, pecado en sentido originario sigue siendo, también aquí, aquello que cae puramente en el ámbito de la relación religiosa: la dejación, inhibición o descuido de las funciones anímicas específicamente religiosas: la veneración y devoción hacia Dios, la fe, el temor de Dios, el amor —cosas todas que pueden y deben realizarse con plena independencia de cualquier referencia moral, en y por sí mismas: la vida oculta en Dios con Cristo, la adhesión y apertura inmediata a la divinidad, a los efectos de su Palabra y su Espíritu—. Tal pecado es, ciertamente, malo en el sentido de nuestra primera subsunción, pero su contenido inmediato no es la «maldad», sino la oposición a Dios. Y como tal, continúa siendo, sólo que en grado sumo, lo mismo que era ya en primera instancia en su forma primitiva y grado inicial: una contravención que tiene un carácter absolutamente *sui generis*, y un contenido enteramente independiente e irreductible.

22

LA LUCHA DE LA CARNE CONTRA EL ESPÍRITU

Desde nuestros presupuestos se aclaran también los conceptos de «carne» y «espíritu», y asimismo su contraposición. Ello nos permite comprender la diferencia que media entre la interpretación puramente moral de ambos y su lectura religiosa; y, de este modo, apreciar el valor de la doctrina cristiana y, especialmente, reconocer el mérito de Lutero como redescubridor del sentido auténticamente religioso de estos conceptos. Se trata de conceptos que se van colmando de significados cambiantes, en una escala que permite establecer cuatro niveles.

1. En primer lugar, su contraposición alude a una distinción que se suele caracterizar como dualismo, y que porta en sí un ideal «ascético-dualista», pensada en principio en términos enteramente morales. Por «carne» se entiende aquí el ámbito «inferior» de nuestra naturaleza, y los intereses y pulsiones determinados instintivamente, tal como se dan en nuestra naturaleza viva-animal, el deseo como afán de placer sensible, la vida de los grandes instintos naturales, que implen todo lo vivo y, por consiguiente, también a nosotros, y que constituyen el fundamento natural inmediato de nuestra existencia psíquica. «Espíritu» es, entonces, la palabra que designa nuestros intereses superiores, el interés por lo espiritual y por la espiritualización, por el ideal humano, por la prevalencia y el dominio de lo intelectual-racional sobre lo meramente instintivo, el afán de medida y orden, de σωφροσύνη (prudencia), de καλοκἀγαθία (decoro), de perfeccionamiento y ennoblecimiento, de superación espiritual del dato natural, etc. «No sembrar en la carne», «crucificar la carne», «embotar los deseos que combaten contra el alma»: todo esto son expresiones para designar el dominio y el vencimiento del ámbito inferior en favor del superior. «Sembrar en el espíritu», es

decir, volverse seriamente hacia los intereses superiores, ejercitarlos y fortalecerlos mediante la práctica —así se expresan los ideales ascéticos, la sospecha contra la «sensibilidad», contra el deseo, contra las pasiones, el ideal de la ἀπάθεια (insensibilidad) y de la ἀταραξία (imperturbabilidad), la contraposición entre la «razón» y los «sentidos», los métodos de la ascesis práctica, el castigo, la extinción metódica o la limitación de la esfera instintiva mediante el ayuno, la privación y la «pobreza», el quebranto de la voluntad mediante la «obediencia» ascética, la renuncia al mundo y la huida del mundo: el ideal de los sabios estoicos, que viven imperturbables en la esfera de la razón, o el del monje, que al combatir las pasiones lucha tanto contra los demonios como contra sí mismo y busca la vida seráfica.

A menudo, la idea de «carne», que en principio es puramente metafórica, se interpreta de forma realista. Es decir, el combate contra la autonomía de los instintos se equipara a la lucha contra la carne, el cuerpo, los miembros. El propio cuerpo se convierte en el «hermano asno», terco y rebelde, que uno querría perder de vista y al que, en todo caso, debe apalear y fustigar. Acabamos de ver cómo aquello contra lo que se lucha, el instinto, el deseo, la pasión, se vincula siempre a una excitación biológico-corporal, a la alimentación opípara, al amaneramiento en el cuidado del cuerpo, al bullir de la sangre, a su acaloramiento o enfriamiento. Se advirtió el vínculo entre las emociones psíquicas y los diferentes órganos del cuerpo: el corazón, los riñones, la vesícula y el hígado, la excitación de los órganos de reproducción. Y se consideró, entonces, que las emociones psíquicas eran una función de los propios miembros y del conjunto de todos ellos, el cuerpo carnal. Se creyó así descubrir una «ley de los órganos», en conflicto con la «ley de la razón», como explica el propio Pablo. Con ello, la sumisión de la «carne», la ruptura de vínculos con la «carne pecaminosa» se convirtió en una tarea también en sentido real, con el objeto de liberar al «espíritu», ayudándole a vencer definitivamente a la carne.

También toda ética tendrá que reconocer la verdad profunda de esta concepción. Y por lo que hace a la ética cristiana, no puede existir sin el reconocimiento de lo que de verdad hay en estos planteamientos, por más que en algunos casos se revistan de concepciones real-materialistas y carguen demasiado las tintas. Sería simplemente un error pasar por alto que tales planteamientos están también en Lutero, en toda su plenitud e intensidad. Todavía en su escrito *Sobre la libertad del cristiano* deja espacio a una serie de consideraciones que van plenamente en esta dirección.

2. A este planteamiento se vincula un segundo, emparentado y cercano a él, pero que apunta y nos conduce más arriba. En este segundo nivel, la carne no es lo inferior, lo animal-instintivo en general, la concupiscencia en el sentido de los apetitos sensibles, sino el deseo en el primer sentido enumerado más arriba en p. 188, a saber, el sentido especial referido al *egoísmo* en la relación con el prójimo. También aquí combaten entre sí dos impulsos, presentes ambos en el hombre de forma natural: el impulso referido al yo y el impulso social, o amoroso o referido a lo ajeno, el impulso hacia lo otro: egoísmo y altruismo, que tienen ambos su base en el hombre natural y que ya en él combaten entre sí. Carne es, aquí, el desaforado interés propio, que desea y quiere para sí, y que combate contra la tendencia a obrar en favor del otro, contra la abnegación y el servicio voluntario al interés del otro. Y «sembrar en el espíritu» quiere decir aquí: frente a la presión del propio interés, ejercer el impulso que nos lleva hacia el otro y a cuidar de los intereses del otro, y lograr, mediante este ejercicio, su crecimiento y su incremento, de la misma manera que al sembrar se multiplica el grano.

«Crucificar la carne», aquí, no significa tanto extinguir «los placeres» cuanto el afán egoísta, y la voluntad de poseer, dominar y engrandecerse a costa del otro. Y esta demanda puede, nuevamente, acentuarse hasta el ascetismo, para convertirse así en el requerimiento de morir completamente al «yo» y abandonar todo «yo» y todo «mío», como algo pecaminoso. Este planteamiento, a su vez, puede proporcionarse una base teórica diciendo que toda mismidad y toda separación, que el yo y el *âtman* no son sino engaño. Y que este engaño debe abandonarse tan pronto se alcanza el conocimiento místico de orden superior, en el que cesan todo «yo» y todo «mío»*.

Lo característico de los puntos 1 y 2 es, por tanto, el dualismo en sentido estricto, esto es, la escisión del ser humano en dos partes contrapuestas o «potencias», y la depreciación o devaluación de determinados elementos del alma, en cuanto tales, en comparación con otros. Algunas potencias, capacidades o fuerzas del alma son carne; otras, es-

* *Âtman*, palabra que en sánscrito tiene aproximadamente el mismo significado que el latín *ipse*, y que en su significado abstracto podría traducirse como «ipseidad», es el término utilizado, desde las Upanishad, para caracterizar al ser supremo único (Brâhman) al que todo remite. Lo esencial a las diferentes escuelas de pensamiento construidas desde este planteamiento (*vedânta*) es, por tanto, pensar el fondo último de la realidad desde los conceptos de «ser supremo», por un lado, y desde aquello que, en el ser humano, es el fundamento de su mismidad, por otro. De esta manera, como indica Rudolf Otto, la doctrina de la mismidad, en el vedânta, abandona el ámbito del yo empírico (egoísmo). (*N. del t.*)

píritu. Más adelante estas potencias contrapuestas pueden interpretarse, mitológicamente, como almas distintas, o espíritus distintos que viven en nosotros y se combaten mutuamente. Surgen aquí las concepciones en torno a la dualidad del alma, que más tarde se usan sólo a título de metáforas, pero que tienen una raíz realista y constituyen un dualismo psíquico estricto.

3. Hay un tercer modo de dar sentido a los conceptos de carne y espíritu, que nos conduce todavía más arriba que los anteriores. Con él comenzamos a aproximarnos a la comprensión profunda que el cristianismo hace de esta contraposición. En este nivel hay que decir dos cosas. Primero, que la carne y el espíritu no son ya estratos o partes concretas del alma (o, menos aún, del cuerpo en contraposición con el alma). Frente a esto debe señalarse, por un lado, que también elementos psíquicos puramente naturales o instintivos pueden ser espíritu bajo determinadas circunstancias, por ejemplo: el deseo o la pasión; y además, por otro lado, que incluso lo que hemos denominado espíritu en los puntos 1 y 2 puede ser, llegado el caso, carne. Absolutamente todo lo que existe en el hombre puede, por tanto, ser carne y «mundo», esto es, obstáculo e impedimento, puede venir a destruir y a limitar, puede actuar como inhibidor o significar la mayor de las tentaciones, también lo más humano, también el más sutil e inequívoco afán de cultivo espiritual, incluyendo hasta la voluntad de ayudar y amar, la inclinación hacia los demás y el interés en ellos.

De este lado queda, por tanto, todo interés en general, en la medida en que se trate sólo de «interés» o «inclinación» natural, y prescindiendo por completo de cuál sea su contenido en cada caso. Mientras que del otro lado se sitúa lo que no es inclinación, todo lo que, desde luego, puede a menudo coincidir con aquello a lo que en cada caso nos inclinamos, pero que, no obstante, puede ser también algo de todo punto opuesto a esto y que, por lo demás, no se plantea en ningún momento cuál sea nuestra inclinación, ni siquiera nuestra inclinación más noble, sino que simplemente *ordena*. Se trata del «deber» y, en su grado sumo, del «deber» santo. Consiste éste en la exigencia, no contaminada por las inclinaciones, de realizar el ideal de santidad, tanto en cada situación concreta como en el gobierno de nuestra vida en su conjunto. Ahora bien, con este deber pueden llegar a entrar en conflicto, bajo determinadas circunstancias, absolutamente todos los intereses, incluidos los que en sí mismos son más puros y nobles. Y son justamente éstos, que por ser puros y nobles en sí mismos resultan altamente valiosos, los que pueden convertirse, llegado el caso, en los peores competidores del deber,

los más difíciles de contradecir y de someter. Y es que, ¿hay acaso algo más puro que el interés que el hijo tiene en su padre y su madre? Pero, con todo, «quien no odie a su padre y a su madre por mí, no es digno de mí». Ante esta demanda, el mismo amor filial puede llegar a ser por completo, bajo ciertas circunstancias, «carne». Y si esta carne pretende luchar contra el espíritu, es preciso crucificarla. Y la crucifixión es, en este nivel, mucho más áspera y necesaria que la crucifixión de la que habla el ideal dualista ascético.

Por otro lado, sucederá a menudo que lo que en el sentido anterior era carne sea ahora, al servicio del «espíritu», presupuesto necesario del propio espíritu y, por consiguiente, espíritu ello mismo. Pues la disposición a cumplir en todo momento con el deber sagrado incluye también, entre sus elementos, la vigorosa afirmación del yo y la posibilidad de disponer de uno mismo, esto es, un yo compacto y cerrado, y una voluntad personal firme, autoconservación y cuidado de uno mismo, e incluso las ganas de vivir y de gozar de la vida, como condición y posibilidad de una existencia psíquica sana, llena de vitalidad y vigor, sin la cual no es posible disponer de una voluntad fuerte y libre en el cumplimiento del deber. Crucifixión de la carne y siembra en el espíritu significan aquí cualquier cosa menos separación dualista del alma y extirpación de determinadas partes del alma a beneficio de otras. Se trata, más bien, de un radical cambio de esfera dentro de la propia interioridad, un salto puro y total desde la esfera de la inclinación y el interés al ámbito de la entrega, y en concreto de la entrega «a la gloria de Dios». La siembra en el espíritu es, entonces, el ejercicio diligente, fiel y repetido del puro acto de entrega y, con ello, el cuidado del espíritu a fin de lograr un estado de ánimo sólido y duradero. Ahora bien, es precisamente este cambio de esfera lo que cabe denominar «conversión». No se trata todavía, como veremos, de la conversión en su sentido eminente, pero sí de una «primera conversión» o, en la medida en que desde el punto 4 resulte aún permisible una expresión semejante, de «conversión a la ley».

Esta conversión tendría que ser ya caracterizada, utilizando las imágenes de la Escritura, como «muerte del hombre antiguo». Pues acontece ya aquí una transformación tan absoluta, una ruptura tan radical con toda motivación interna de índole puramente natural, una irrupción en el ámbito natural de algo tan absolutamente nuevo, y una lucha tan exclusiva del espíritu contra la carne, que sólo tales imágenes resultan suficientes.

4. Pero sobre este nivel se alza todavía un cuarto, en el que los conceptos de carne y espíritu vuelven a adquirir un sentido completamente nuevo, y en el que acontece algo que en principio debe parecer comple-

tamente paradójico y hasta imposible, a saber, que precisamente aquello que en el tercer nivel aparecía como espíritu se convierte ahora en carne y casi ha de ser rechazado de la forma más contundente: la propia ley y, con ella, toda la vía de la legalidad en general. Tal es, precisamente, el sentido más profundo y auténtico en el que Pablo plantea el problema, recuperado luego en toda su integridad y pureza por Lutero, hasta el punto de constituir lo que en él hay de más profunda y auténticamente luterano: «Lo que no viene de la FE, es PECADO». Lo que aquí se contrapone bajo los conceptos de espíritu y carne no es ya, como en los niveles 1 y 2, una esfera dentro del hombre opuesta a otra esfera en él. Pues es el hombre entero el que cree o no cree, con todas las fuerzas del ánimo. Pero «el espíritu» no es ya, tampoco, «la voluntad de cumplir la ley» del nivel 3, pues es precisamente el camino de la ley lo que aquí se rechaza como opuesto al ideal. La fe y la posibilidad de creer se proyectan mucho más allá de la ley, no pueden alcanzarse por el camino del cumplimiento de la ley, se sitúan allí donde la ley ha perdido todo poder y donde la voluntad que se atiene a la ley deja incluso de tener sentido; más aún, allí donde la ley no es sino una «interferencia», algo que desvía y perturba. No se trata aquí, en cualquier caso, de lo que se denominaba «ideal» en el primer nivel, es decir, del barrido de la pasión, el *pathos*, el afecto y los deseos en general. Pues la fe es, como insiste el propio Lutero, afecto ardentísimo, emoción y pasión, deseo intensísimo, deseo de vida, de bien y de dicha, es tempestad y empuje del alma, el más intenso grado de πάσχειν (padecer) y ταράττειν (agitarse). Con ello, determinadas cosas que en el nivel 1 eran capacidades «inferiores» se revelan ahora como sumamente deseables. Es el hombre completo, con todas sus facultades, el que cree, confía en Dios y se adhiere a Él. Y, por último: si en el nivel 3 se trataba de ir más allá de toda «inclinación», para pasar al ámbito de la entrega y del deber (con lo que la propia «inclinación» podía devenir carne), en este nivel, en cambio, el ideal vuelve a ser la libre inclinación del corazón y el ánimo, que enciende y sostiene la fe: los *novi motus* que, como de pulsiones de orden superior e instintos espirituales, brotan del fondo del alma (en un nivel inferior a toda reflexión) y de las profundidades renovadas de lo que en nosotros es completamente inconsciente, dejándose sentir como inclinaciones íntimas, capaces de guiar a la voluntad. Pero se trata aquí de *una* inclinación que está *por encima* de todo mero deber y porta a éste en sí como algo superado, como forma nuevamente refundida y, con ello, tan lejana como quepa imaginar de toda «inclinación de orden puramente natural».

Esta «fe» constituye el destino ideal del hombre, lo que «debe ser» idealmente y en términos absolutos, la verdadera y auténtica «justicia»,

la perfección que hay que alcanzar, el sentido y la meta del hombre. Se trata, con todo, de un destino que, por su propia *esencia*, el hombre no puede alcanzar *propriis viribus, meritis seu operis* (por fuerzas, méritos u obras propias). Esto es así, en última instancia, no porque el hombre y sus fuerzas sean demasiado débiles para ello, sino más bien porque se trata aquí de una determinación del ánimo que se sitúa completamente fuera del «obrar» y del querer, de sus empeños y esfuerzos. La fe no es algo que se pueda mandar, no es asunto de un mandamiento o de una ley, no está inicialmente en manos del poder, la fuerza o la voluntad propia. La fe, incluso allí donde se plantea entre personas, no es algo que se ordena, sino que se suscita, que «se despierta»; y entre los hombres y Dios se trata ya de un puro don. Y si la fe es el auténtico ideal y, con ello, todo aquello que no dimana de la fe queda por debajo y fuera del ideal y se convierte a la vez en adversario de dicho ideal, tan pronto como pretende afirmarse frente a él, tornándose así pecado y pecado gravísimo, de ello se sigue que toda voluntad de hacer y producir, que *el camino de la ley en su conjunto* es una pura perversión de dicho ideal, extravío, superchería e idolatría, es carne y mundo y diablo; es, en su sentido auténtico, la *superbia* de la que hablábamos más arriba.

Con ello, esta última concepción de la carne y el pecado, que es la más alta y profunda, regresa en cierta medida al punto de partida. Frente a todos los ideales morales, el ideal vuelve a ser aquí religioso en primera línea y en sentido profundo: no consiste en la bondad moral sino en la santidad. Y el pecado no es primariamente una vulneración de las normas morales, sino privación de lo divino y de su posesión. Pero, a la vez, el sentido de todo esto es infinitamente distinto del inicial. Pues en el punto de partida el pecado es siempre la vulneración, por acción u omisión, de algo mandado o prohibido por la religión, como por ejemplo quebrantar un tabú. Aquí, en cambio, el pecado es la privación misma de lo divino, es no tener a Dios y no poder tenerlo, no poder tenerlo precisamente como gracia y beatitud, no poder vivir, moverse y ser en Él, que es apertura y participación de sí mismo; dicho en general, es la resistencia de la criatura a integrarse en Dios y, en concreto, la obstinación del «hombre particular» contra la gracia misma redentora[1].

1. En este respecto, Lutero está en la misma línea que el Maestro Eckhart, como él mismo sintió al editar al anónimo de Fráncfort, fidelísimo vástago de éste. Pues para Eckhart el pecado es un concepto entera y puramente religioso. El pecado es para él la separación, la peculiaridad, el egoísmo. Pero este egoísmo no es lo que habitualmente entendemos por tal, sino el querer-ser-uno-mismo-algo frente a Dios y fuera de Dios, y también la resistencia a la unidad con Dios. Ésta es, en el misterioso lenguaje simbólico

Con ello, también la lucha de la carne contra el espíritu queda aquí definida de forma completamente distinta al nivel 3. Allí, la carne es lo que no quiere «convertirse». Aquí, en cambio, carne es aquello que se niega a renacer, entendiendo por renacer no la transposición radical de nuestra voluntad del ámbito de la inclinación al de la santa obediencia, sino en el sentido de *Juan* 3, como resistencia del hombre natural, en general, a ingresar en la esfera del *pneûma* supramundano, i.e. como rechazo natural e incluso horror frente a lo «absolutamente heterogéneo» en el que, con todo, se cifra su destino, el abandono de la esfera de la existencia natural en su conjunto para pasar a la pneumático-divina. El rechazo, con ello, de la «gracia» supramundana, de la salvación y la bienaventuranza. La conversión no es ya aquí, por tanto, un determinarse a creer las demandas sagradas. Pues nadie puede determinarse a sí mismo a creer algo. En su sentido más profundo, la fe no puede exigirse, sólo suscitarse, esto es, regalarse. Se trata, más bien, de la conversión «pasiva» a la que se refiere el pasaje bíblico: «Conviértenos y seremos convertidos». Y es aquí donde hacen su primera aparición las misteriosas experiencias de la «lucha penitencial», que no surge del descontento

del místico, lo mismo que, en la serie de las imágenes personales de nuestra relación con la divinidad, la unidad de la entrega en la fe, el amor filial y la humildad voluntaria. Y precisamente la humildad es para el Maestro el ideal de nuestro comportamiento: como vimos, el ideal puramente religioso, el ideal exclusivamente religioso. Junto a este lenguaje simbólico de la unidad y la indivisibilidad aparecen también, en Eckhart, con la misma autenticidad, los términos de la segunda serie. Y éstos están penetrados de sentimientos y estados de ánimo en los que la relación filial se expresa en forma hondamente cristiana: confianza dichosa, optimismo y auténtica alegría luterana. Véase p. 123:

«'Yo, dice el padre, quiero conducirlos a un desierto y hablar allí a sus corazones'. De corazón a corazón, de uno a uno. Esto es lo que Dios ama. Odia, en cambio, el extrañamiento y la distancia. Dios nos seduce y empuja a la unión». (Lutero: «Dios quiere *seducirnos* para que nos convenzamos de que Él es nuestro verdadero padre».)

«Para que yo salga de mí mismo por Él, Dios se hará enteramente mío, con todo lo que es y todo lo que es capaz de ofrecer» (p. 92).

«La voluntad es perfecta y justa cuando carece por completo de egoísmo, renuncia a sí misma y se forma y conforma según la voluntad de Dios» (p. 62).

También Lutero, especialmente en su primera época, gusta de emplear a menudo términos como «egoísmo», «egolatría», etc., para designar pecados. Pero entender todo esto en términos morales, como se hace a menudo, significa malinterpretarle completamente. Nada tienen que ver con lo que Tomás, más arriba, denominaba «amor de sí» como origen de los pecados, sino que se trata de préstamos tomados del vocabulario del viejo Eckhart, y conservan un sentido puramente religioso. Y no son, en esencia, nada distinto de la «desconfianza», la «falta de fe» a la que más adelante caracterizará como pecado por antonomasia, y que no es sino la *superbia* que se niega a gloriar a Dios, que no admite que Dios sea todo en todo, sino que pretende existir «por cuenta propia», es decir, obrar fuera de Él y sin Él.

con la ley, sino que es la resistencia, enteramente misteriosa, que la criatura «carnal» ofrece al acoso y a la irrupción de lo supramundano, cuando éste se presenta como gracia divina que supera, elige, busca, salva, perdona y se comunica.

Así pues, «espíritu» designa aquí la capacidad actual de consentir a la aprehensión por parte de lo supramundano. Se trata, pues, de un significado completamente distinto al de los otros niveles. Con todo, es a la vez la plenificación de todos ellos, ya que, sin acción ni mérito propio, viene a realizar lo que en los otros niveles era un ideal. Es pura experiencia religiosa, pero trae consigo, sin buscarlas ni quererlas, todas las consecuencias morales. La moralización se alcanza mediante la religión. El hombre se sustrae al mal en la medida en que, primeramente, se sustrae al pecado. Se hace bueno una vez que se ha hecho piadoso, y precisamente por ello. La carne, en el sentido del primer nivel, no queda extirpada, pero sí reformada conforme al ideal, por el poder de la fe, en el designio general de una vida moral-religiosa. El impulso egoísta y el impulso dirigido hacia lo otro se atienen al principio: *ama a tu prójimo como a ti mismo*. Y la ley queda «superada» de una manera que supone su cumplimiento definitivo. Y es que:

a) El auténtico destino ideal del hombre, que no puede alcanzarse mediante el servicio a ley alguna, se da en la fe y en el espíritu.

b) En la fe y en el espíritu florece la actitud fundamental y raíz de todos los bienes, que debe existir para, así, conferir su valor interno a todo obrar.

c) La fe viene a abrogar la ley entendida como mandamiento. Pues convierte al creyente en *spontaneus ac hilaris*, de forma tal que un obrar semejante sucede sin mandamiento alguno, como el arroyo fluye de la fuente.

d) Y la abroga también como fuente de instrucción. Pues convierte al creyente en «autodidacta». Instaura una facultad de juzgar intuitiva, respaldada por el sentimiento y autónoma; que como mucho necesita de la ley a título consultivo o como ayuda pedagógica.

e) Y, finalmente, la abroga también como coerción. Pues la coerción carece de sentido allí donde se ha alcanzado la *libertas christiana* y donde la libertad, devenida completamente libre, se ha unido a la voluntad suprema. La fe queda entonces determinada por los *novi motus*, que son impulsos que parten desde dentro, no mandamientos externos. Y se hace libre por la nueva *hilaritas* y *laetitia* que la impelen y la hacen superior a cualquier otro impulso. He aquí, en suma, la «fe», profundamente mística, que para Lutero no es otra cosa, en el fondo, sino la presencia del propio Dios en el interior del alma y su *operari* omnipotente. Dice Runestam:

La ley sólo vale respecto de aquello «que todavía no existe». La ley es siempre, a la vez, expresión de una distancia entre lo que es y lo que debe ser. Pero para el creyente valen las palabras de Lutero: *justus non debet bene vivere sed bene vivit, nec indiget lege, quae doceat eum bene vivere.* (El justo no debe vivir bien, sino que vive bien; y no necesita de una ley que le enseñe a vivir bien.) O, dicho de otra manera, un manzano no necesita de la ley para dar manzanas en lugar de espinas; el sol no necesita ley para brillar y seguir su curso; ni el agua, para fluir; ni el fuego, para arder [lo hacen *sunder warumbe* (sin por qué)][2].

2. Arvid Runestam, *Viljans Frihet och den kristliga Friheten. En undersökning in Luthers Teologi*, Upsala, 1921, p. 205.

23

LA IDEA CRISTIANA DE PERDICIÓN

Desde nuestros presupuestos podemos alcanzar ahora una recta comprensión del verdadero sentido de la doctrina cristiana de la necesidad de redención, de la «perdición» del hombre natural y de la «completa perdición» bajo el «pecado». Fue Agustín quien, contra Pelagio, captó esta idea en toda su precisión y aspereza, imponiéndola de forma indeleble a la conciencia de la cristiandad, de manera tal que todo intento de atenuarla en términos «semipelagianos» ha sido siempre condenada en conciencia, pese a tratarse de planteamientos que han reaparecido una y otra vez en la doctrina y en la praxis de la Iglesia. Pero, al tiempo, dicha doctrina está afectada por tan evidentes contradicciones, ya desde el propio Agustín, que resulta absolutamente fundamental intentar aclarar el verdadero estado de cosas. Lutero tomó el partido del agustinismo más estricto. Esto era, por un lado, lo más correcto, si se tiene en cuenta la tendencia interna del propio Agustín. Pero, por otro lado, es fácil ver que el planteamiento agustiniano y, con él, el de la escolástica posterior, no era sino un esquema, en el que los impulsos y posiciones del propio Lutero sólo podían expresarse de forma imprecisa; y esto le llevó a afirmar cosas que no se seguían de dichos impulsos y que son incluso contrarias a la idea central del cristianismo y a algunas afirmaciones tajantes del Evangelio. Tiene ello que ver con el fatal esfuerzo apologético de Agustín para arrojar sombras sobre la acción moral en cuanto tal, allí donde acontece fuera del cristianismo; su tendencia a explicar toda acción buena como egoísmo encubierto, a considerar mero afán de gloria la pura entrega a los intereses y al servicio de la patria, a declarar que las acciones más puras y nobles no son sino *splendida vitia*. Llegado el caso, Lutero imita a Agustín en todo esto, pero al tiempo supera del modo más radical las fórmulas antipelagianas referidas a la «servidumbre de la voluntad», la pasividad del

hombre, etc. Se mueve aquí en el marco de una problemática heredada, pero introduciendo en él un nuevo contenido de ideas, que proviene de una esfera completamente distinta, y que en tal marco resulta necesariamente desfigurado. Lo característico del planteamiento escolástico era su tendencia hacia un moralismo de índole sacramental-supranatural, esto es, a verter un contenido sobrenatural en los conceptos de *habitus* y gracia, cuya misión es ayudar a la voluntad debilitada en la producción de los resultados requeridos por la ley, ya se trate de los *bona opera*, ya se trate de cualquier otra cosa de provecho que deba ser recompensada como mérito. Al tiempo, tal planteamiento tenía una orientación negativa, por apuntar sobre todo a la superación del pecado. En Lutero, en cambio, tiene un interés radicalmente positivo, pues se trata de alcanzar una «nueva justicia» que consiste en el «cumplimiento del primer mandamiento», esto es, en la consecución de los estados de ánimo puramente religiosos: el temor, el amor y la confianza en Dios sobre todas las cosas, que nada en absoluto tienen que ver con las «fuerzas debilitadas de la voluntad» ni con la cuestión, en principio puramente psicológica, de la fuerza de voluntad, sino que quedan enteramente al margen de los actos e implicaciones de la voluntad y caen por completo dentro de la esfera de la experiencia. En el planteamiento escolástico, «carne» es esencialmente sensibilidad y egoísmo, que deben curarse mediante medicamentos sacramentales. Aquí, en cambio, carne es todo aquello que atenta contra el verdadero camino de salvación, a saber, contra la posesión del propio Dios en el ánimo, que debe preceder a todo lo demás. *Justificamur non propriis operibus*, dice Lutero, superando el propio agustinismo. Pero esta superación, al tiempo, le mantiene encadenado al viejo esquema. La respuesta correcta debería haber sido, para él: *justificamur non operibus*, esto es, «en modo alguno por el camino de las obras».

La posición de Lutero queda oscurecida por la interpretación tradicional de su doctrina —a la que él mismo, en cualquier caso, dio pie—. Según dicha interpretación, la justificación sería *sola fide*. Pero esta *fides* es la *fiducia*, que incluye también «el mérito de Cristo», realizado por éste en representación nuestra. Así pues, dicho mérito se transferiría al creyente mediante *imputatio*. Y es precisamente esta transferencia la que permitiría «declararlo» justificado. En realidad, semejante planteamiento se opone a lo que propiamente constituye la idea central de Lutero y Pablo. Pues persiste en la idea de que «de hecho» el camino de la justificación es el camino de los «méritos», a saber, de los méritos en el cumplimiento de la ley. Como el hombre es demasiado débil para recorrer por sí mismo este camino, lo reemplaza el «mérito de Cristo». De esta manera, el trato entre Dios y los hombres se realiza por el camino de la ley. Pero esto es,

justamente, lo que Lutero no quiere, como tampoco Pablo. La justificación por la fe no es un mero sustituto de la justificación «auténtica», por la ley. Querer ser justificado por la ley es precisamente, y de principio a fin, lo que llamamos «carne», pecado y el peor de los pecados. Pues tergiversa la relación del hombre con Dios de la forma más profunda e incurable. La idea profunda de la penitencia y la expiación queda, así, proyectada sobre un esquema erróneo, pues resulta moralizada y racionalizada.

Intentemos clarificar los momentos de la idea propiamente luterana de justificación. Con ello se aclarará también cuál es su opuesto, qué significa que la humanidad esté perdida en el pecado. Y se verá también qué distinto es este pensamiento tanto del escolástico como del agustiniano, y qué tergiversado queda cuando se le aplica un esquema erróneo.

a) Ni la «eliminación de la sensibilidad» ni ninguna otra meta moral es en primera línea, según Lutero, el ideal del hombre, aquello en lo que se cifra el sentido de su existencia y su verdadera esencia. Dicho ideal no es, por tanto, nada que tenga que ver con un *donum superadditum* de carácter sobrenatural, infundido por la gracia sacramental. Se trata más bien, dicho brevemente, de que el hombre posea a Dios, de que sea «piadoso» ante Dios, de que el hombre, como dice Lutero en sus inicios, tenga y posea los *coelestia ac divina*; dicho en términos concretos: que viva en comunidad con Dios, ejerciendo las funciones puramente religiosas de la confianza, el miedo y el amor de Dios sobre todas las cosas; en una palabra: que viva la fe y viva desde la fe.

b) Esta *fides*, que es a la vez *adhaerere Deo* y *confidere Deo* (y ambas cosas con un fuerte tono afectivo), que brota del fondo del alma, que remueve, trastorna y renueva por completo todo el ser natural del hombre, que se sustrae a todo «valérselas uno mismo», a toda voluntad y a toda «razón» (es decir, a todo pensar por uno mismo, a toda reflexión, a toda autodonación), consiste en una aprehensión y configuración del alma por parte de Dios, lograda mediante experiencia de Dios en la palabra y el espíritu. Tal fe es, justamente, lo que Dios quiere del hombre, la *justitia originalis*, el estado mismo de perfección, lo único que verdaderamente importa. Es, por tanto, la *nova vita* y la justicia misma. No sólo es el camino hacia ésta, aquello *per quod justificamur*; no sólo es medio para un fin, sino fin supremo, ella misma, de la existencia. Y el hombre, mientras vive fuera de Dios y de la fe, es como un pez arrojado en la playa, fuera de su elemento, fuera de la forma de existencia y la función que le corresponde por esencia. Así pues, necesariamente debe ser erróneo, contrario al sentido y absurdo todo aquello que el hombre es, desea y hace, en la medida en que no crea, en la medida en que no se sitúe en su forma esencial propia.

c) Con ello, esta *fides* no es un segundo camino ni un sustituto de la justificación «auténtica», que en principio tendría que provenir de las propias obras, sólo que el hombre no es capaz de hacerlo. Muy al contrario, el camino erróneo es el planteamiento legalista en su conjunto: el hacer, el conseguir, el querer. Todo esto aparta la vista del verdadero y único ideal, proyecta al hombre de antemano hacia algo que, aun si fuera posible, sería contrario al sentido. Y es que la legalidad y, con ella, la idea misma de una perfección buscada desde la voluntad, es carne y pecado, pues deja a un lado el auténtico ideal, la vida con Dios y desde Dios, que como tal vida sólo puede surgir necesariamente de la pura donación, sólo puede generarse desde arriba, y que es por esencia suceso puro. Y allí donde se la hace valer frente al ideal, una vez conocido éste, no es sino contumacia irredimible, ***superbia***, es decir, resistencia al ***unum necessarium*** mismo, la peor trampa del diablo.

d) Es claro que desde este planteamiento se sigue respecto de lo moral (en su dimensión puramente humana, y prescindiendo del disparate que significa pretender ganar mediante ello la salvación divina, cosa que al «pagano» nunca se le ocurriría) una valoración enteramente distinta de la que le otorgan Agustín y, en ocasiones, el propio Lutero. Partiendo de las auténticas ideas de Lutero no hay ni la menor razón para sospechar del bien moral auténtico, ni para declarar blasfemia escondida a la intención humana más pura y manifiesta —planteamiento que Agustín sólo asume cuando actúa como apologista y abogado de su dogmática eclesiástica, y del que se olvida a escape cuando habla en términos puramente humanos, reconociendo su deuda con los grandes maestros antiguos de griegos y latinos: Platón, Plotino, Hortensio y Cicerón—. Un planteamiento que conduce, en aras de la dogmática, a pasar por alto o violentar las afirmaciones más claras del Evangelio. Pues éste nos pone como ejemplo, sin ningún tipo de prevenciones, la pura bondad manifiesta del samaritano misericordioso, que no ha recibido sacramentos, sobre el que no se ha derramado ningún ***habitus***, al que no le inquieta dogma alguno sobre el pecado original u otros pecados, pero que, con toda calma y naturalidad, realiza el acto en el que se nos muestra en qué consiste el verdadero amor al prójimo.

Así, el propio Lutero puede decir, llegado el caso:

> ¿Merece entonces condena la gente distinguida, honrada y piadosa, que vive con honestidad, recato y obediencia, y hace muchas obras buenas según la ley? Respuesta: Sí, en verdad. Esto también lo decimos nosotros y enseñamos además que Dios ha mandado todo esto, y quiere que vivamos así y seamos piadosos.

Importa, por un lado, advertir que aquí se confrontan entre sí dos cosas que son inconmensurables: la santidad, entendida como entrega a Dios, y el hacer y el querer moral. E importa también, por otro lado, reconocer que ni siquiera la voluntad más decantadamente moral puede, de forma natural, conferir la fe, que es suceso puro.

Era natural que Lutero, enteramente inmerso en el planteamiento de las fórmulas agustinianas, no pudiera ser, en su sentimiento originario, otra cosa que agustino *radical* y que, por consiguiente, tuviese necesariamente que combatir los restos de pelagianismo tanto en el propio Agustín como, sobre todo, en la doctrina escolástica. No obstante, todas las fórmulas de dicho esquema adquieren en él un contenido distinto. Aclaremos este punto:

a) *Non propriis viribus, meritis, seu operibus* (no por las propias fuerzas, méritos u obras). Esto para Lutero era algo obvio, pero con una radicalidad que habría de hacer de él, en el esquema agustiniano, un «supralapsariano». Pues no cabe hallar a Dios de modo alguno, no cabe aproximarse a él mediante ninguna obra, no cabe obtenerlo con mérito alguno. Ni, por consiguiente, tampoco la fe. Sólo mediante revelación pueden surgir la fe y la posesión de Dios. Ni siquiera la búsqueda de Dios puede surgir antes de que Él mismo se haya hecho notar (valga esto como advertencia contra todos aquellos que, incluso hoy, vuelven a hablar, pese a Lutero, de una «situación religiosa» anterior a la religión. La religión sólo empieza consigo misma). Todo inicio se cifra aquí en el propio obrar divino, sin la más mínima aportación por parte del hombre.

b) De ahí la inflexible afirmación de la *fide sola*, que debe convertirse en *articulus stantis et cadentis*. Y precisamente por ello el rechazo de fórmulas católicas tan sugestivas como la de *fides caritate formata*. Para Lutero, se trata de la peor de las herejías, pues sirve el veneno de la forma más oculta y refinada: la *fides* se convierte nuevamente en acto de merecer y realizar algo que necesariamente está por encima de todo lo que puede hacerse.

c) Frente a toda *justitia acquisita*, Lutero defiende la *justitia infusa ac passiva*. Tenía que hacerlo, en el esquema dado. Pero, ¡qué mal encaja dicho esquema! Pues Lutero no se refiere aquí, en modo alguno, a aquello que puede «infundirse», como si se tratase de algún tipo de substancia material o de un *habitus* sobrenatural. Todas estas fórmulas serían aceptables si excluyeran todo hacer lo que es imposible hacer. Pero en la medida en que se presentan cargadas de concepciones sacramentales objetivadas, propias de la escolástica, resultan enteramente inapropiadas. En lugar de *infusa* debería decir *incesa*. Pues la fe es algo que «se despierta», la veneración «se suscita», el amor «se enciende», y

todo esto acontece por la Palabra y el Espíritu. Con todo, no se trata de algo que se «inocula», a la manera de potencias mágicas, *ex opere operato non ponenti obicem*.

Igual ocurre con el *mere passive*. También esta expresión resultaba inevitable, como *shibbolet* de la época. Con todo, cae todavía por completo dentro del modo de pensamiento supranaturalista-semimaterialista. En lugar de *passivum*, Lutero debería haber dicho, en el lenguaje que le es más propio: *experiri* y *experientia*. Pues se refiere a la explosión e irradiación, enteramente independiente de nuestra afirmación, nuestra acción e incluso nuestra búsqueda (y, por consiguiente, sólo experimentable, vivenciable) de los *divina ac coelestia*, entendidos como *favor dei*. Todo esto es siempre, a la vez, superación, imposición y triunfo sobre el *homo naturalis*. Por ello, en esta línea resulta enteramente correcta la expresión: *deus non trahit volentem, trahit nolentem* o, incluso, *justificat rebellem*. Ahora bien, que justifique al rebelde no significa que justifique también al «tronco y a la piedra» (*truncum et lapidem*). El *pati* del que aquí se habla es vida y movimiento profundo e interno del alma, afectación profundísima que, en términos psicológicos, sólo es posible con entera exclusión de todo lo meramente *passivum*, de todo *torpor* de un ánimo pasivo; y sólo se da en lo que es intrínsecamente excitable, capaz de experimentarlo y captarlo, mientras que falta por completo en lo inercial-pasivo. El propio Lutero ha llamado la atención sobre el error psicológico consistente en pensar la pasividad de este modo, i.e. sometida al influjo externo como un cuerpo mecánico al influjo de la materia, entendiéndola como coacción mecánica. Y por ello descarta la existencia de una coacción semejante en la esfera del ánimo y la voluntad. Tal hace, por ejemplo, en el pasaje citado por Runestam en su excelente escrito *Viljans Frihet* (La libertad de la voluntad)[1]:

> En esta controversia, me gustaría poder disponer de algún vocablo mejor que el usual de «necesidad». Pues esta palabra no se emplea correctamente cuando se utiliza para hablar de la voluntad humana o divina. Se trata de una palabra cuyo significado resulta impropio e *inadecuado* en este contexto, pues trae a la mente la idea de *«coacción»*, y de algo, en general, contrario a la voluntad. Algo así no encaja en el asunto del que aquí se trata. Pues la voluntad hace lo que hace, ya sea bueno o malo, sin coacción alguna, por su propio agrado o deseo, como *libre que es*[2].

1. Upsala, 1921, p. 84, citado por la edición de Jena de los escritos de Lutero (vol. XVII, nota 1).

2. *Optarim sane aliud melius vocabulum dari in hac disputatione quam hoc usitatum «necessitas». Quod hoc vocabulum non recte dicitur neque de divina neque de humana*

«Perdición» es, pues, en este sentido, algo que, en principio y en su esencia más profunda, nada tiene que ver con consideraciones psicológicas sobre la capacidad de motivación que determinados motivos inferiores o superiores ejercen sobre nuestra voluntad, ni con el problema de la libertad moral de la voluntad, ni con la concepción moralista-voluntarista en su conjunto. Perdición es el carácter profano, dado por la naturaleza, de lo creatural en su conjunto, algo que ningún acto puede alterar o superar siquiera idealmente; es la incapacidad de descubrir, hallar o entrar en posesión de lo supramundano sin que sea ello mismo lo que irrumpa, para ser vivido en un puro acto de revelación; y es, finalmente, el hecho de que el ser humano, en tanto que profano, se resiste y opone a lo supramundano y a su advenimiento, y sólo logra superar esta situación mediante un acto místico de «renacimiento» que afecta al fundamento mismo de su interioridad, y que sólo es posible «desde el espíritu». La forma concreta de expresar esta situación profunda es, en el cristianismo y en el luteranismo, hablar de justificación por la gracia desde la sola fe y sin obra alguna. Allí donde se alcanza dicha justificación, y sólo allí, se pronuncia el juicio de perdición, como juicio *retrospectivo* referido a la totalidad del pasado —en concreto, como juicio que afirma la más completa perdición del pasado en su conjunto, entendido como existencia y punto de vista de naturaleza enteramente opuesta al ideal, como perversión del propio ideal—. Pero este juicio sólo resulta posible desde la perspectiva de la religión, y no puede ser anterior a ella, pues desde un planteamiento todavía no religioso carece del más mínimo sentido, no puede siquiera discutirse. Y en lo que respecta al bien moral, de dicho juicio se sigue no tanto la necesidad de negar su existencia, cuanto la tendencia a reconocerlo dentro de sus posibilidades, con el conocimiento añadido de que todo afán moral, también el auténtico, no es sino «carne» y rival del espíritu, allí donde se presenta como alternativa a la propia «vía de salvación» y, con ello, nos hace apartar la mirada del fin supramundano, manteniéndola encadenada al «mundo».

Tal es el juicio de Pablo cuando afirma: «Considero que todo esto es estiércol». Esto no significa: «Considero que toda voluntad de cumplimiento de la ley no es, en realidad, voluntad de cumplir la ley. Antes bien, es la propia voluntad de cumplimiento de la ley, y en especial

voluntate. Est enim hoc vocabulum nimis ingratae et incongruae *significationis pro hoc loco, quandam velut* coactionem *et omnino id, quod contrarium est voluntati, ingerens intellectui, cum tamen non hoc velit ista causa, quae agitur. Voluntas enim nulla coactione sed mera lubentia vel cupiditate quasi* vere libera *facit, quod facti, sive bonum sive malum.*

la más auténtica y ardiente, aquello que considero camino erróneo y perdición». En suma: si el sentido y la meta del hombre es poseer a Dios, pero Dios, en sí mismo, es algo mayor y distinto del mero «orden moral del mundo», y si tener a Dios no es otra cosa que la fe, entonces es cierto que todo aquello que no proviene de la fe es pecado y perdición.

24

LA IDEA RELIGIOSA DE CULPA ORIGINARIA

1. El pecado es, según lo dicho hasta ahora, profanidad, no tener a Dios, impiedad, impiedad unida a la resistencia de la criatura a dar acogida a Dios y a acogerse en Dios en la fe. Este estado de pecado es, en principio, un puro dato natural, que afecta al hombre en cuanto existe. Pero para la conciencia religiosa despierta, este estado no es ya simplemente una fatalidad, un mero hecho lamentable, sino culpa. Y esta circunstancia es precisamente el momento de verdad en las doctrinas del pecado original y de la «caída en el pecado». Lutero, siguiendo a Agustín, introdujo esta idea en las doctrinas tradicionales sobre la caída de Adán y sobre la transmisión del pecado en el orden de la generación natural. Pero también aquí se trata de inclusión en un esquema ya hecho, que como tal no hace justicia a lo que auténticamente quiere decir Lutero. Intentemos poner en claro el verdadero estado de cosas.

El pecado original es esencialmente, en el esquema agustiniano, debilidad congénita de la voluntad, perversión de la voluntad e incapacidad para realizar los *bona opera* requeridos. Pero se trata de una doctrina orientada esencialmente al sacramento y a la necesidad del sacramento, especialmente al sacramento del bautismo infantil. A fin de mostrar la pretendida necesidad de éste, Agustín concibió a la humanidad, por herencia de Adán, como *massa perditionis*, que ha perdido el *posse non peccare* (la posibilidad de no pecar), instalándose en el *non posse non peccare* (la imposibilidad de no pecar). Pero tales construcciones no pueden servir como punto de partida. Como tal debe valer, más bien, el análisis de los testimonios más profundos de la *experiencia religiosa*. Con uno de ellos nos hemos encontrado ya al tratar de Isaías: «Soy un hombre de labios impuros, procedente de un pueblo impuro», confiesa cuando se halla ante Yahvé. Y tal confesión no se hace desde una teoría del pe-

cado hereditario, sino desde el sentimiento inmediato de sí mismo, sin necesidad de teorías, en un arranque emocional de carácter casi reflejo. Expresa, en primera instancia, el sentimiento de la propia profanidad, que le separa de lo divino no en razón de faltas particulares ni en sentido moral alguno, sino según su propia esencia como criatura y según la categoría puramente religiosa de lo «impuro», haciendo de lo divino algo inaccesible-intangible, y convirtiéndole a él mismo en necesitado de reconciliación y consagración. Un testimonio como el de Isaías no se encuentra en todas partes, ni tampoco aparece siempre con la misma intensidad, pero sí se deja sentir claramente como momento general en la valoración religiosa de uno mismo. Al tiempo, se vincula con la confesión: *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*. Esto quiere decir: la barrera entre lo sacrosanto y lo profano está hecha de «culpa». Y como esta culpa es tal que afecta a la esencia misma del hombre, no se trata tanto de una falta concreta en la serie de sus acciones cuanto, efectivamente, de una «culpa originaria», en virtud de la cual él es lo que es, a saber, profano, lejano a Dios, impío. Pero a la vez es enteramente *mea*. Es culpa del propio afectado, y no en modo alguno culpa de Adán o de cualquier otro, mantenida de forma hereditaria, cosa que, por lo demás, tampoco es posible. Se trata de una falta que precisamente el individuo carga sobre sí mismo. Y, finalmente, se trata de un momento que, como puede verse no mediante inducción a partir de algunos, muchos o todos los casos, sino mediante observación de ciertos especímenes, ejemplares y típicos de experiencia religiosa profunda, afecta a la totalidad del género humano, que le corresponde al ser humano en cuanto tal, esto es, como miembro de una especie, que corresponde a todos los hombres por necesidad esencial. Es una culpa del género humano en general. Y como Adán no es, propiamente hablando, el hombre individual, sino «el ser humano» en general, según su propio nombre indica, es correcto decir, utilizando una imagen, que se trata de la «culpa de Adán».

2. Pero para que un planteamiento semejante pueda asumirse en serio, debe concederse que con ello no se alude a un supuesto suceso histórico, como por ejemplo el descrito por el mito de los primeros padres en el paraíso (venerable y profundo, pero concebido con un fin completamente distinto), sino más bien a un misterio primigenio de nuestra propia existencia y de la de todos los hombres.

A un misterio semejante apunta Kant respecto de nuestra esencia *moral*. Invoca para ello, con pleno derecho, el testimonio de nuestra propia conciencia. Siempre que cometemos una falta moral concreta podemos comprender cómo ésta surge de estímulos procedentes de nuestra

propia base natural, y es consecuencia de ella. Con todo, la conciencia no queda disculpada por y en una remisión semejante, sino que es precisamente entonces cuando eleva el más duro, vergonzante y profundo de los reproches: «¿Por qué eres como eres?», que nos reprocha no ya el hecho concreto, sino nuestra propia esencia empírica. «Deberías ser de otra manera; y tu culpa consiste en el hecho de ser como eres». Como interpretación de este misterioso orden de cosas, Kant ofrece su doctrina del carácter inteligible y su acción libre, que es en cuanto tal el fundamento de nuestro carácter empírico. Una acción originaria, que no ingresa en la serie de nuestras acciones temporales (como si se tratase de una acción individual en el tiempo), sino que está en la base de todo nuestro ser y todo nuestro hacer de un modo que es a la vez atemporal y supratemporal.

Tal vez esta doctrina no sea sino un mero «ideograma» de misterios y estados de cosas que afectan a nuestro propio ser, y que son en sí mismos indescifrables e irresolubles. En este sentido, no diferiría mucho del mito de Adán, aunque sí, desde luego, en el sentido de que la culpa que aquí recae sobre el individuo no es de otro, sino propia. En opinión de Kant, esta falta originaria tiene carácter moral, porque en virtud de ella «asumimos la eventual divergencia respecto de la ley moral en la máxima de nuestra voluntad». Pero la conciencia *religiosa* va más allá de todo lo moral, y la culpa de la que se acusa es la *profanidad*, esto es: nuestro extrañamiento de Dios y nuestra resistencia natural a la posesión de Dios. El contenido de la culpa originaria es, aquí, la caída culpable de la gracia, el paso de la proximidad de Dios a su extrañamiento, de la fe a la increencia. Y lo que hemos de denominar nuestras carencias en el orden moral no es sino la consecuencia de todo ello. Esto es, la consecuencia de que el espíritu, en el primer sentido*, está atado por la carne (lo cual es, para la psicología empírica, un dato natural); la consecuencia de que los impulsos animales, que son los primeros tanto en la evolución de la especie humana como en la del individuo, son siempre los más intensos y dominantes. Y también el hecho de que el impulso dirigido hacia lo externo está naturalmente dominado por el impulso egoísta y de que éste, como interés predominante, sobrepuja a aquél en el hombre natural. Así, lo que para la consideración natural y desde el examen de la psicología empírica resulta ser dato de la naturaleza y fatalidad natural, lo que se presenta como consecuencia de nuestra evolución desde niveles previos e inferiores del ser, lo que aparece como proceso natural y

* Esto es, en el primero de los cuatro sentidos establecidos en el ensayo 22. (*N. del t.*)

desarrollo evolutivo, todo esto, en su dimensión profunda y verdadero aspecto, no es sino «fenómeno» de un orden de cosas inteligible referido a la libertad y a la libertad que se torna culpable, cuyo modo de revestimiento empírico es este mundo de la «naturaleza», del sometimiento a la naturaleza y de las relaciones evolutivas. Pero éste, en realidad, es sólo su modo de manifestación, no su ser en sí. De este último sólo sabe algo, es decir, barrunta algo, el más profundo sentimiento numinoso de uno mismo, en la anámnesis del remordimiento de conciencia.

En cuanto criaturas y seres naturales, somos seres profanos, no santos, opuestos a lo santo. Y, por ello, extraños a Dios y enemigos de Dios. Y esto es así porque nosotros mismos, en tanto que seres humanos, y también la humanidad en nosotros, hemos abandonado nuestro estado primigenio: la «justicia originaria», que es en principio la pura posesión de Dios, con cuya pérdida comienza y se realiza a la vez el dominio de la carne sobre el espíritu, que se manifiesta en las formas del sometimiento a la naturaleza, al instinto y al mundo, y en la imposición de límites a las fuerzas de nuestra voluntad. La redención es, con ello, liberación de la culpa y de la culpa originaria, individual y común, regreso a la patria. Pero, al tiempo, es también, en cuanto regeneración, ingreso en la profundidad inteligible de nuestra propia esencia metafísica, y no sólo de nuestro ser moral, sino en primera instancia ingreso en algo que está más profundo que toda «razón práctica», a saber, en el ámbito del puro encuentro y la recepción de lo supramundano o, como dice el Maestro Eckhart, en el fondo del alma.

25

MITO Y RELIGIÓN EN LA *PSICOLOGÍA DE LOS PUEBLOS* DE WUNDT[1]

En *Lo santo* hemos aludido muy a menudo a Wundt y a su intento de derivar la religión desde el animismo*. Se trata del más importante ensayo realizado en esta dirección. La exposición que sigue se propone, en primer lugar, reproducir sus ideas centrales, para luego mostrar que tal planteamiento fracasa, y que fracasa necesariamente, por desconocimiento del elemento fundamental de la religión, que es el sentimiento numinoso, y con ello, del significado autónomo de la categoría de lo santo. Lo que sigue es un complemento, en particular, del capítulo XVI de *Lo santo*.

La *Psicología de los pueblos* de Wundt es el producto de una mente con una capacidad casi prodigiosa para abarcarlo todo, sintetizar, penetrar, dominar y combinar los aspectos más diversos. Uno no puede dejar de admirar la riqueza del conjunto, la minuciosidad con que se estudia cada uno de los problemas, la enorme cantidad de material examinado, la sólida elaboración del mismo desde perspectivas orientativas y clarificadoras, la calidad del análisis psicológico y la capacidad para establecer pautas de desarrollo y leyes generales, desenredar los nudos históricos y trazar las líneas evolutivas, tanto generales como particulares. Es, ciertamente, asombroso que una sola persona, hoy en día, haya podido llegar a dominar la enorme esfera de temas que aquí se tratan, desde el conocimiento directo del material, las fuentes y la correspondiente bibliografía secundaria. Nos hallamos, pues, ante una obra monumental que aspira a ser «una investigación de las leyes de evolución

1. Reimpresión, con ligeras variaciones, del artículo publicado en *Theologische Rundschau* XIII/7-8 (1910).

* Especialmente, en el capítulo IV, pp. 25-26 de la traducción española. (*N. del t.*)

del lenguaje, el mito y las costumbres». Tales investigaciones atañen a la ciencia de la religión de la forma más íntima. Por ello, a continuación intentaremos dar cuenta de su método y de sus resultados, para luego tomar una posición al respecto. Y lo haremos examinando primero la obra de Wundt en su detalle y luego desde una perspectiva de conjunto. Nos interesan aquí los volúmenes dedicados al mito y la religión. Como, según la definición de Wundt, el estudio de la religión ya evolucionada y plenamente configurada no cae dentro de la *Psicología de los pueblos*, dichos volúmenes tratan principalmente de lo que se suele denominar nivel previo (pre-religión) o también fenomenología de las formas iniciales de la religión, pero no entendida como mera recopilación de datos históricos, sino como análisis psicológico de su carácter específico, origen, transformación y ascenso.

(*A*)

1. El surgimiento del mito y la religión se interpreta en estrecha conexión y amplia correspondencia con el del lenguaje, el arte y la moral. Wundt entiende que ninguna de estas cosas es producto del individuo, sino general y colectivo. Por ello, su investigación no sería objeto de la psicología individual, sino de una «psicología de los pueblos». ¿Qué es esto? Frente al sesgado individualismo de la Ilustración, el Romanticismo habría reconocido la índole peculiar de las «construcciones colectivas», y su valor en todos los ámbitos de la vida espiritual humana. De Wette expresaría este conocimiento como una especie de revelación en su novela *Theodor*, haciendo luego de él una aplicación significativa en el campo de la ciencia de la religión, tanto en su dogmática como, sobre todo, en su escrito *Sobre la religión, su esencia, sus formas de manifestación y su influjo sobre la vida**. Schleiermacher incluye también en su ética la idea de una «construcción universal». Y en Hegel, se convierte en el punto de vista determinante de su ética y su filosofía de la historia y la religión (doctrina del «espíritu objetivo»). Con todo, Wundt

* Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849). Teólogo alemán, discípulo de Fries y amigo de Schleiermacher. De orientación liberal, fue expulsado de la Universidad de Berlín (1819) por escribir una carta de consolación a la madre de K. L. Sand, asesino del escritor conservador Kotzebue. Establecido en Weimar, preparó una edición de las obras de Lutero y publicó la novela *Theodor oder die Weihe des Zweiflers* (Theodor o la consagración del escéptico), novela de formación en la que se narra la educación de un pastor evangélico. Más tarde ocupó una cátedra de teología en Basilea. Defendió la necesidad de la crítica histórica de las Escrituras e insistió en la importancia del sentimiento en el ámbito de la religión. Su influencia sobre las ideas del propio R. Otto es muy acusada. (*N. del t.*)

no parte de estos precedentes constructivos, sino de Bastian, Steinthal, Lazarus y la moderna «etnología», con su creciente investigación de los comienzos de la vida espiritual del hombre y de la cultura en sus niveles social, político y religioso. Su objetivo es definir de manera más nítida la esencia de la psicología de los pueblos, establecer más exactamente su esencia como ciencia psicológica y delimitarla claramente frente a ramas colindantes de la investigación científica. Se trata, para él, de una «parte de la psicología», que debe distinguirse de la historia, la etnografía, la historia de la literatura y de la poesía, y que está en exacto paralelismo con la psicología individual. Ésta se limitaría a la investigación de los hechos de experiencia inmediata, tal como se presentan a la conciencia subjetiva, renunciando en cambio al análisis de los fenómenos que surgen de la interacción de una multiplicidad de individuos. La psicología de los pueblos, por su parte, investigaría aquellos procesos que están en la base de la evolución general de las comunidades humanas y del surgimiento de productos espirituales comunes y de valores generalmente válidos (¿quiere Wundt decir: *generalmente reconocidos*?). Debe abarcar, por tanto, el desarrollo del lenguaje, el arte, el mito, la religión y las normas morales, excluyendo cualquier otra cosa. Y comprende aquellos niveles de producción espiritual en los que la labor constitutiva corresponde a la propia comunidad, sin que la aparición de individuos concretos desempeñe todavía papel alguno. Cuando comienza a suceder esto último, la psicología de los pueblos concluye, para dar paso a la historia. Ésta es la razón por la que la historia de la literatura, el arte y la ciencia no son competencia suya. Psicología de los *pueblos* sería, de hecho, un nombre inadecuado, puesto que el pueblo es sólo una de las diferentes formas de comunidad. Con todo, se trata de la más importante, y puede, por ello, determinar el nombre. Los rasgos característicos que nos permitirían determinar que una creación es de naturaleza colectiva serían dos: *primero*, que a ella hayan contribuido un número indeterminado de miembros de una comunidad, de forma tal que quede excluida su reducción a individuos concretos. *Segundo*, que los productos comunes, por muchos y muy diferentes que puedan ser, permitan entrever ciertas leyes evolutivas de validez general. El descubrimiento de estas leyes es la principal y última tarea de la psicología de los pueblos.

2. El propio Wundt insiste en que estos límites son borrosos. Cabe incluso que lo sean más de lo que él mismo concede. Tampoco en la producción de la «apercepción mitológica» (véase más abajo) actúan todos los miembros de una comunidad, ni todos juntos, ni todos en el mismo grado. De ésta dice que, ya en su manifestación más simple, es fantasía.

Pero la fantasía admite todos los grados, y ya en el nivel más elemental habrá individuos «dotados» de ella en mayor grado, o mejor dispuestos a ella, que sobresaldrán a título individual por encima de la comunidad, comunicando a los demás sus creaciones. Y esto vale también, en grado creciente, para los productos más complejos de la fantasía. Hasta la creación de un cuento presupone invención, no es algo que surja «sin más». Y hace falta alguien que lo invente. Cabe incluso la posibilidad de que haya sido inventado ya o vuelva a serlo en algún lugar completamente distinto, y no una vez sino muchas. Tal cosa sigue sucediendo incluso hoy, con invenciones de orden superior a los cuentos. Basta recordar los descubrimientos simultáneos de Leibniz y Newton, o de Curie y Geitel/Elster. Y lo mismo puede decirse de su conservación, del hecho de que se siga contando, del creciente interés en el tema, la receptividad hacia él, la excitabilidad de la fantasía a la hora de realizar la conexión de lo semejante o para producir lo nuevo, el progresivo refinamiento y creación de formas superiores. Todo esto es ya cosa de talento, como lo es también la propia poesía, en un nivel superior. Como narradores de cuentos, narradores en general, corifeos, etc., no valen todos, sino sólo ciertos individuos, que constituyen en todos los tiempos una cosa rara y buscada.

3. Se nos antoja además dudoso que, junto a la psicología habitual, quepa también una psicología de lo general, si la palabra psicología ha de conservar en ambos casos el mismo sentido, puesto que el «espíritu del pueblo» no es, al menos para la ciencia, una entidad mística, algo que exista prescindiendo de las producciones de las almas individuales.

a) Lo que ocurre es que determinadas representaciones y sentimientos, surgidos en el alma individual, se transmiten entre los contemporáneos y se comunican luego a los descendientes; y al hacerlo se entablan conexiones, devienen estímulos capaces de suscitar nuevas representaciones y sentimientos, de producir incrementos, etc. Pero en todo ello no hay nada que no sean facultades y hechos que caen dentro de la psique individual. Es cierto que todas estas cosas no podrían expresarse sin los estímulos provenientes de la propia comunidad, la comunicación y la reproducción. Pero esto es una circunstancia que comparten, por ejemplo, con todos los sentimientos e impulsos de carácter altruista, que sólo pueden manifestarse desde el supuesto de una comunidad, sin que por ello nadie habilite para ellos una psicología específica.

Además, *b*) una psicología sólo puede tener como objeto lo psíquico en general y las formas y leyes que gobiernan su producción. No puede pretender, en cambio, incluir a la vez todo lo que la mente es capaz de

hacer según esas formas y leyes. Así, una psicología de los pueblos en sentido estricto debería estudiar el hecho de la «apercepción mitológica», la capacidad de transmisión y las leyes de la composición que regulan la aparición y asociación del material mítico. Pero el *contenido* de las apercepciones y lo que surge de ahí, según las leyes descubiertas, no debería formar parte de ella. Habría que renunciar, así, a todas las sutiles investigaciones sobre las formas de creencia en el alma y la magia, sobre clases de cuentos y de mitos, que tanto enriquecen la obra de Wundt. Si uno quiere que la «psicología de los pueblos» sea precisamente lo que enuncia la primera parte de su definición («investigación de los procesos que están en la base del desarrollo general de las comunidades humanas»), sería incluso de esperar una fuerte tendencia sociológica, que aquí queda excluida, esto es, un análisis de los sentimientos e impulsos comunitarios, conducentes a la constitución de una comunidad (por ejemplo: instinto gregario, simpatía y camaradería, impulso de la sangre, impulsos sexuales, con sus desarrollos y refinamientos, el impulso asistencial de la madre y el padre respecto de su descendencia, etcétera).

Finalmente *c*) si se pretende estudiar los resultados de una labor de construcción y producción común, la principal tarea sería tratar de hallar e investigar qué es lo que hace posible cualquier desarrollo y evolución posterior, esto es, las formas de la «memoria colectiva». ¿Qué es lo que impulsa a la comunicación y, con ello, a la interacción? ¿Qué es lo que hace que las representaciones míticas permanezcan? Más aún, no sólo que permanezcan, sino que alcancen el enorme poder que desde hace milenios ejercen sobre el pensamiento. En concreto: ¿cómo se produce su conservación y continuación en la serie de las generaciones posteriores? Todas estas cosas son todavía muy oscuras, y sorprende lo poco que han sido investigadas y observadas. Sólo cuando las conozcamos sabremos qué es en general esa «comunidad» cuya psicología intentamos desarrollar.

d) Respecto de esta comunidad, y en lo que hace al desarrollo del mito, la comunidad a través del tiempo es más importante todavía que la de los contemporáneos. Ahora bien, ¿cómo se constituye aquélla? Del mero contacto débil y ocasional de los viejos con los jóvenes no surge un contexto capaz de posibilitar la aparición de esas «fuerzas constitutivas» de las que habla Wundt, la «heterogonía de los fines», la «transformación de los motivos» y la «síntesis creativa». Todo esto sólo puede darse cuando se desarrollan formas sólidas de tradición, cadenas de tradiciones, depositarios y métodos de dichas tradiciones. Así, por ejemplo, una verdadera tradición de cuentos sólo se configura allí donde se establece, aunque sea de forma difusa, una técnica, un procedimiento, un círculo

de personas que la conocen y en torno a las cuales se concentra el material. Tampoco en este sentido son los mitos mero asunto de la comunidad en general. Y sólo se llega a comprender su auténtico significado cuando se conocen los círculos, las cadenas de tradiciones por las que transitan a través de la historia. Esto vale ya en buena medida respecto de los mitos que Wundt incluye en la clase de los cuentos mitológicos. Él mismo ha caído en la cuenta de que muchos «cuentos de búfalos» no son en modo alguno, o sólo muy tardíamente han llegado a ser *folklore* y pasatiempo común, pues originariamente se trataba de narraciones mágicas o, incluso, de textos sacros, que no se «narraban», sino que servían para encantar a los búfalos, el viento y las nubes. ¡Cuántas de esas que para nosotros sólo son «narraciones» encrespadas y pintorescas, habrán surgido y se habrán conservado de esta manera! ¡Cuántas de ellas esconderán, en sus «cosmogonías» primitivas, relatos acerca de la creación del sol y de la luna, cuentos y mitos de la naturaleza!

(*B*)

1. Tras haberse ocupado, en los dos primeros gruesos volúmenes, del surgimiento del lenguaje y de las leyes de su desarrollo, Wundt pasa en el tercero (II, 1) al estudio del mito, el arte y la religión. La fuente última de toda creación artística, de toda creación de mitos, de todos los sentimientos y las representaciones religiosas es, para él, la fantasía. Según Wundt, en el mito, la fantasía popular establece conexiones entre las vivencias de la realidad. (Habría que preguntarle, en cualquier caso, si es cierto que la fantasía se limita a *establecer conexiones*. ¿No se caracteriza, más bien, por *transformar* la realidad, introduciendo el componente enteramente nuevo de «lo portentoso»?) Y la religión vendría a ser una creación de representaciones en torno al fundamento y el fin de la realidad y de la existencia humanas, a partir del contenido de dichas vivencias (tampoco nos aclara si esas representaciones son imaginarias o válidas). Sigue luego una magna investigación sobre la esencia y los resultados de la fantasía en general. Se mantiene aquí el punto de vista de la psicología antigua, según el cual «no hay en el mundo fantasía alguna capaz de producir algo absolutamente nuevo, sino sólo de repetir una y otra vez lo vivido en su momento, en diferentes configuraciones». Tomando como ejemplos la fantasía del espacio y del tiempo, se analiza su esencia, se distingue entre fantasía pasiva y activa (aquella en la que interviene la voluntad) y sólo después se desarrolla el tema de la actividad de la fantasía en el *arte*, en sus diferentes formas y niveles. Tanto aquí como en el ámbito del mito y en el proceso de constitución de

la religión, la fantasía actuaría especialmente en dos respectos: *a*) por empatía (*proyección* emotiva) o apercepción vivificante, en virtud de la cual el ser humano proyecta *su propio yo* sobre el objeto, de forma tal que se siente uno con él y, por consiguiente, no sólo hace del objeto algo distinto, al darle vida, sino que él mismo deviene objeto en él. Este principio domina, según Wundt, la vida psíquica en todas sus formas y transformaciones: da vida a las creaciones del arte e interviene en el desarrollo del mito. Estaría también involucrado, en no menor medida, en las propias religiones, que expresan sus ideas en símbolos fantasiosos, surgidos con la colaboración del mito y la creación poética. En todos estos ámbitos actuaría como principio la apercepción vivificante, que «aunque no se identifica sin más con la *potencia creativa del espíritu*», está tan íntimamente vinculada a ella que resulta imposible separarlas.

b) El segundo principio sería, luego, la ilusión, con su poder para intensificar los sentimientos. Y es que la fantasía, al añadir sus factores subjetivos a los objetivos en la intuición de un objeto (i.e. al proyectarlos sobre él), aumentaría (de manera ilusoria) el valor emocional del objeto. Ambas cosas crecerían conjuntamente. Se trata de un principio que se manifiesta en todos los niveles: en el poder de la ilusión normal lo mismo que en el de la patológica, y también en la fantasía creativa del artista o en la fantasía receptiva de aquel que se abisma en la contemplación estética de los objetos de la naturaleza o del arte. Según Wundt, se revela de la manera más violenta allí donde dichos sentimientos ilusorios encierran en sí la mayor dicha y, al tiempo, el más terrible dolor del que es capaz el corazón humano: el mito y la religión.

2. De entre todas estas consideraciones, sorprende especialmente la que acabamos de exponer en el punto (*b*). Según éste, la verdadera tarea de la psicología de los pueblos consistiría en poner al descubierto la «falsa dialéctica» del espíritu humano, disolviendo su espejismo y mostrando que, tanto la estética como la evolución religiosa no son en última instancia sino la proyección de *uno mismo* en las cosas, para luego gozar de esta imagen refleja de sí (y, por ende, del propio yo) en la estética, temerla en el mito y, finalmente, adorarla en la religión. El nivel supremo del desarrollo religioso sería a la vez, por tanto, la cima de dicho «espejismo dialéctico». No cabe aceptar que tal sea la opinión de Wundt. En su metafísica, en su teoría de las ideas, en la que de forma tan sorprendente y significativa entronca con los planteamientos filosóficos del viejo idealismo alemán[2],

2. Wundt recupera las expresiones de la doctrina kantiana de las ideas hasta en sus términos mismos, pero en él no desembocan en una «ilusión dialéctica». En este respecto,

las «ideas trascendentes de la religión» son para él «indemostrables» (con plena razón) pero, con todo, portadoras de una pretensión de validez objetiva. Descubrimos aquí una escisión que, a mi modo de ver, está en estrecha conexión con su principio «de la síntesis creativa y de la heterogonía de los fines» (véase más abajo) y que tiene como dolorosa consecuencia la vacilación incierta entre el pragmatismo del «como si» y un punto de vista capaz de tomar en serio la pretensión de validez objetiva.

3. Pero también el punto de partida (*a*) nos parece discutible y afectado de dogmatismo. Que «la fuente última...» sea «la actividad de la fantasía» es una afirmación carente de base inductiva, que resultaría aquí completamente necesaria. Además, esta proposición entra en contradicción con lo dicho sobre la esencia de la fantasía. Como ésta no es creativa, sino que sólo puede elaborar material ya dado, de ello se sigue que no puede ser en modo alguno *fuente* de nada, sino que siempre presupone otras fuentes, de las que toma su material[3]. Hubiera hecho falta aquí un muy importante trabajo de análisis psicológico de los conjuntos de representaciones místicas y religiosas, a fin de descubrir las *fuentes* reales, distinguiéndolas y mostrando sus interrelaciones. Y nos parece que este trabajo es más importante, como introducción a una investigación sobre la esencia del arte, el mito y la religión, que la caracterización de la propia actividad de la fantasía.

Ahora bien, parece que la frase «merced a la cual el hombre proyecta su propio yo en el objeto» viene precisamente a enmendar, a posteriori, el error que acabamos de advertir. Según ella, la fuente tendría carácter doble: por un lado la realidad externa dada, y por otro el propio «yo» que se proyecta en ella emocionalmente. Es verdad que los

tiene puntos de contacto con Fries, especialmente en su planteamiento sobre la validez de la idea sin necesidad de «prueba». Véase la *Ética* de Wundt, prólogo, parágrafo 4: «A algunos lectores les asombrará...».

3. Hasta qué punto esto es así, se pone de manifiesto en el propio ejemplo wundtiano de la fantasía espacial (por lo demás, ya empleado por Fries). La proyección de una pirámide sobre un plano podemos percibirla, gracias a nuestra fantasía, tanto como figura plana como, si *queremos*, plásticamente. Y esto, a su vez, puede suceder de dos maneras, arbitrariamente. A saber, o bien representándonos una de las esquinas como partiendo de la superficie en dirección hacia nosotros, o bien percibiéndola como hundiéndose hacia atrás en la superficie. En ambos casos, a la intuición objetiva, que sólo muestra una imagen bidimensional, le añadimos algo procedente de nosotros mismos, a saber, la profundidad, y lo hacemos gracias a la fantasía. Con todo, esta actuación arbitraria de la fantasía no es en modo alguno la *fuente* de la representación de la profundidad. Tampoco aquí sería la fantasía capaz de nada, si nosotros no poseyéramos ya, de manera general, la capacidad para percibir el espacio tridimensional. *Dicha capacidad* es la fuente.

contenidos de representación que van más allá de lo dado externamente sólo pueden provenir de nosotros mismos. Pero la expresión de Wundt, cuando habla de la proyección emocional de un «yo», resulta en cualquier caso muy vaga y, tomada al pie de la letra, falsa. ¿Qué es lo que de mí mismo pongo, y cómo me pongo a mí mismo, en la rosa que me gusta? ¿Qué pone el bataco de sí mismo en la intuición de un volcán humeante, cuando lo huye y lo venera a la vez, con pavor y espanto, considerándolo *sombaon*? Es cierto que lo interpreta —no en conceptos claros, pero sí en un sentimiento borroso— de alguna manera en analogía consigo mismo, esto es, como vivo. Pero no es ésta la razón por la que lo teme. Lo teme porque proyecta sobre él algo que va más allá de toda analogía con su «yo» y con cualquier otra cosa conocida. No hay aquí proyección emotiva del yo, sino filtración emotiva de algo que es incomunicablemente más que el propio yo (un *anyad evâ*).

Por lo demás, la proyección empática real del yo no se limita, ni mucho menos, a los ámbitos que atribuimos a la fantasía. Cuando reconocemos que determinados cuerpos que se mueven en torno a nosotros son seres humanos y están animados, lo hacemos empleando el mismo procedimiento de empatía. Nunca se nos da una intuición directa e inmediata de una mente o conciencia fuera de nosotros. Si llego a este reconocimiento es sólo porque interpreto ciertos cuerpos y procesos corporales en analogía conmigo mismo y con mi propia interioridad psíquica. Ahora bien, ¿tendríamos que denominar también «fantasía» a esta actividad? ¡Una respuesta afirmativa convertiría a la fantasía en instrumento de *conocimiento*! Pues la existencia de personas en torno a mí no es una «mera fantasía», sino la verdad. ¿Y por qué tendría que ser distinto en el caso de la «apercepción mítica»? Sería necesario aducir los rasgos característicos que permiten decidir cuándo, dónde y en qué medida tengo derecho a hacer proyecciones empáticas. De lo contrario, no hay manera de delimitar el ámbito de lo *meramente* fantasioso, y no cabe establecer dónde me las veo con meras «representaciones míticas» y dónde, en cambio, hay interpretación legitimada y conocimiento según una analogía interna o, incluso, según fundamentos cognoscitivos de carácter a priori[4].

4. Esto último se referiría inmediatamente al juicio estético. Éste se presenta en todos, también en quien lo realiza de forma desprevenida, con la pretensión de que, con él, lo que se hace no es proyectar un valor en las cosas por medio de la fantasía, sino reconocer un valor, que corresponde a dicha cosa de forma tan objetiva como sus propias cualidades sensibles. La rosa es bella aun cuando ningún hombre la vea. Y si se quisiera desconfiar de este planteamiento y defender la existencia de una intervención subjetiva, habría que presentar razones de todo ello.

El propio Wundt distingue entre la fantasía y la «fuerza creativa» de la mente (véase más arriba, pp. 220 s.). Ésta no puede, por tanto, ser ella misma fantasía. Sí es, en todo caso, el elemento auténticamente esencial en la producción de todos los productos espirituales, y también, por consiguiente, en el surgimiento de la religión y de la pre-religión. Ahora bien, su estudio no compete a la «psicología de los pueblos», sino al análisis del intelecto que, desde Kant, se denomina «crítica de la razón». Su presentación al inicio de toda la investigación hubiera sido tan necesaria como el estudio de la fantasía. Y su esencia auténtica, si es cierto que no puede tratarse de mera fantasía, debería revelarse en la producción de «conocimiento», de un conocimiento que el espíritu produce desde su propio fondo y más allá de lo dado sensiblemente, es decir, a priori.

(C)

1. No podemos analizar aquí las penetrantes investigaciones que se hacen en el tomo III (II, 1) sobre el origen del arte, partiendo del primitivo «arte ornamental», hasta llegar al «arte ideal». La parte final del volumen pasa a las investigaciones fundamentales sobre la «fantasía mitopoiética». El mismo papel que la fantasía en general desempeña a la vez en el arte y el mito viene desempeñado, en el ámbito especial del mito, por la «fantasía mitopoiética», cuya diferencia con la fantasía estética y las restantes no es esencial, sino sólo de grado. Su esencia es la *apercepción vivificante*, *personificante*, en virtud de la cual los objetos se presentan como seres animados, personales. Se realiza sobre la base de la «apercepción trascendental», esto es, del atributo fundamental de todo sujeto consciente, consistente en la unidad de todos sus estados. Dicha unidad se traslada al objeto, con lo que éste queda animado. Este proceso no se realiza en razón de una necesidad causal, como una especie de teoría primitiva de ciertos sucesos externos, sino de forma inmediata. Mediante *asociaciones mitológicas* de tales proyecciones interpretativas y emotivas elementales van surgiendo luego, en cantidad siempre creciente, las formas cada vez más complejas del mito. Así, por ejemplo, la creencia en el alma surge desde la aceptación del alma-aliento, allí donde el aliento del hombre se apercibe inmediatamente como «animado». Luego, el aliento que se escapa de un moribundo es percibido como nubecilla blanca[5]. Luego, siguiendo las leyes de la semejanza, a la apercepción del alma-aliento[6] se le añadiría inmediatamente la repre-

5. ¿Quizá nuestros ancestros preferían morir con helada?
6. Debido a la nubecilla que se forma al respirar.

sentación del viento, de las nubes. Y cuando la propia nube es apercibida como animada, vendría también a añadirse la representación del pájaro en vuelo. La imagen del pájaro, por su parte, suscitaría la del barco que se aleja. Así es como surgirían los mitos del pájaro de los muertos, del barco de las almas y, finalmente, las múltiples conexiones que se establecen entre la creencia en el alma y los mitos solares. La enorme difusión de estos mitos, y su aparición completamente independiente, en muchos casos, vendría a mostrar la fuerza apremiante de tales asociaciones.

2. También aquí se plantean algunas objeciones. Animar y personificar no es todavía apercepción mitológica. Cuando un niño regaña a una silla con la que se ha golpeado, o cuando un «primitivo» apalea a una piedra, que le ha caído en un pie, esto todavía no es mitología. Y de ello no surgen nunca mitos, ni siquiera figuras de la fantasía de carácter complejo o persistente. Ocurre, más bien, que el ámbito de la representación mítica, frente a la empatía estética y a cualquier otro tipo de «empatía» tiene, de hecho, algo completamente *específico*, sin lo cual no surge nada que podamos incluir en el ámbito especial de lo mítico. Se trata de la evocación de ciertos *sentimientos*, absolutamente determinados y muy claramente distinguibles de otros sentimientos. La aprehensión del aliento como animado, de la nube como viva, de la imagen del sueño como un ser realmente vivo no tendrían en sí nada de «mítico» si no se vinculasen a ellas ciertos sentimientos de espanto, que son de naturaleza muy peculiar y requerirían un análisis más penetrante. Por lo demás, la idea de que una acción imitativa por analogía es capaz de suscitar efectos tampoco sería patrimonio de la mitología, sino que caería bajo la rúbrica de los errores humanos en general, de no ser porque se trata de «magia», esto es, porque se asocia a la representación de una acción de naturaleza completamente peculiar, cuya especificidad no cabe describir conceptualmente, sino que sólo puede distinguirse de otras y caracterizarse frente a ellas por los peculiares sentimientos de lo «sobrenatural», que tienen un claro parentesco con los sentimientos de espanto ya mencionados. Consideramos un error significativo que la *Psicología de los pueblos* no haya concedido ninguna importancia al análisis de estos *sentimientos* y a su peculiar tono afectivo. Pues tal análisis nos parece más importante que la investigación exclusiva de lo concerniente a la *representación*. La comprensión de la religión, y también de los estadios anteriores a la religión, debe comenzar con el análisis de los sentimientos. Esta demanda de Schleiermacher, por más que él mismo sólo la haya cumplido de forma insuficiente, debe mantenerse también en todo intento de iluminar los inicios y el devenir de la religión, y se impone

una y otra vez de manera irresistible. Frente a ella, la «apercepción personificante» es sólo algo secundario, inmerecidamente sobrevalorado en todas las historias de la religión y el mito. Su realización es muy imperfecta en todos los niveles, y no puede valer como patrón del mayor o menor carácter mítico de un fenómeno. Menos aún puede decirse que la creación de mitos sea el correlato exacto y el patrón de medida de la evolución de dichos sentimientos, desde sus inicios hasta sus estadios posteriores y más elevados. Tampoco es válido, por tanto, que tenga en el origen de la religión la importancia que Wundt le atribuye[7].

Y el análisis de las emociones, en este sentido, debería ir también acompañado de una investigación mucho más general sobre la *vida pulsional* del hombre. Cuanto más penetra uno en la historia del origen de la religión, tanto más intensa se hace la impresión de que, aquí, la evolución tiene como base un *impulso* peculiar e independiente, al que denomino «impulso místico», y que quizá, de entre todos los impulsos humanos, sólo sea superado por la pulsión erótica en fuerza, generalidad y capacidad para mover y obligar a la voluntad. También la pulsión erótica tiene su propia evolución, desde las formas más primitivas hasta las más complejas y refinadas. Y también ella arrastra toda una constelación de sentimientos concomitantes, de efectos sobre la imaginación; costumbres, usos y reglas; relatos, cantos, creaciones poéticas y literarias, dando lugar a una cadena de interconexiones y procesos históricos. No se trata de algo posterior a todos estos productos, sino de su condición de posibilidad. Y la evolución de todos ellos sólo se comprende cuando dicha pulsión es aprehendida y analizada en sí misma. Ella es lo verdaderamente esencial e importante, no sus productos. Pues bien, lo

7. Por lo demás, también es objetable el recurso a la apercepción trascendental de Kant. En realidad, en ésta, la cosa no consiste en que yo proyecte sobre el objeto una unidad que previamente he observado en mí y que luego proyecto interpretativamente. En este respecto no estoy, en lo referente a mis propios estados internos, en una situación más favorable a aquella en la que me hallo frente a la multiplicidad de la percepción sensible, dada externamente. También todo aquello que puedo observar en mí es siempre sólo una multiplicidad de estados. Y aunque, de hecho, la aprehendo como «mía», la propia apercepción no me viene también dada en la multiplicidad observada (y por ello Kant la denomina, con razón, «pura»), sino que es algo sobrevenido, añadido. Pero cuando aprehendo el objeto externo como *unidad*, esto no sucede por transposición de la «apercepción trascendental», sino mediante aplicación de *la categoría de substancia*. Por lo demás, haría falta una investigación para saber si la animación de las cosas externas es algo posterior y aislado, o si, por el contrario, no ocurrirá siempre y de manera general que la vida mental, también en el niño, comienza ingenuamente con la aprehensión de las cosas en general como vivas, de forma tal que lo que sucede con posterioridad no es tanto una vivificación cuanto una exclusión de cosas inanimadas, en una sustracción siempre creciente.

mismo debe ocurrir con el mito, el culto y la génesis de la religión, en su relación con el «impulso místico».

(*D*)

1. Wundt entiende que la religión no está dada desde un primer momento, sino que surge sólo al final de una larga evolución, como resultado de la misma. A lo largo de este proceso, va liberándose lenta y paulatinamente de los productos de la fantasía (que en sí mismos no son todavía religión), en una progresiva «transformación de motivos» realizada mediante «heterogonía». A la vez, permanece estrecha y sólidamente anclada a toda la cadena evolutiva, como último miembro de la misma. El mito precede a la religión y, a su vez, viene precedido por las representaciones míticas primitivas. Wundt denomina mito a todo aquello que en general se presenta como niveles previos a la religión, protoreligión o «religión de los primitivos». Así, el tomo IV (II, 2) nos introduce en el confuso y abigarrado mundo de la creencia en el alma y de la creencia primitiva en espíritus, con todos sus elementos concomitantes: el surgimiento de la creencia en la magia y el fetichismo, la adoración de animales y el culto a los antepasados, el tabú, la purificación sacral y las ideas de expiación, el origen de los sacrificios y de la ascesis, y el mundo de las representaciones demónicas que surge a partir de todo ello. Ya el mero intento de establecer orientaciones en toda esta tupida maleza, de descubrir y recopilar los elementos emparentados que se ocultan en mil sitios distintos, de analizar lo complejo en sus partes más simples, de entresacar lo típico para luego explicar lo oscuro, merece todo nuestro agradecimiento. Todo esto se realiza, además, de una manera a la vez grandiosa y sutil, pero que en todo caso es más bien resultado del talento y la extraordinaria sensibilidad de su autor, no de la aplicación de un método específico de la «psicología de los pueblos». Y aunque la obra en su conjunto no se presenta como historia y compilación de datos, sino como «psicología de los fenómenos», uno de sus principales méritos es precisamente esa riqueza de contenido, que le permite hacer las veces de historia evolutiva. Tampoco aquí se trata, en todo caso, de una mera compilación de material, sino de una exposición completa y correctamente ordenada de los elementos típicos, del intento de ofrecer una comprensión interna, una explicación de los fenómenos.

2. El punto de partida simple de todo el proceso mítico es, según Wundt, el surgimiento de las representaciones sobre el alma. La idea del alma tendría un doble origen.

Por un lado, *a*) como «alma corporal», inherente al cuerpo en su conjunto. Esta concepción originaria sería también la de un alma (fuerza) que continúa latente en el cuerpo incluso después de la muerte. El muerto seguiría de alguna manera sintiendo, oyendo, viendo, necesitando cosas, aunque en grado disminuido. De aquí surgen inmediatamente las numerosísimas formas de culto a los muertos, que se refieren en principio al propio cadáver y sólo así hallan explicación —especialmente, los esfuerzos por conservar y cuidar el cadáver.

b) Llegados a este punto, las representaciones se ramifican, según su modo específico de situar las fuerzas corporales y anímicas en diferentes partes del alma («almas orgánicas», «sede del alma»). Los riñones son importantes por su situación central en el cuerpo y por su conexión con los órganos sexuales[8], luego la grasa en torno a los riñones, tan importante por ello en la magia, los sacrificios y las costumbres, y a partir de aquí, es de suponer que por extensión asociativa, se toman en consideración la grasa en general (y desde ella, a su vez, el aceite, con su carácter mágico y sacral, muy extendido), la médula, luego las vísceras en general, especialmente el hígado, la sangre, el pelo y las uñas, los excrementos de diferente tipo, e incluso las ropas y objetos de uso humano y la propia mirada. A partir de las prácticas que se proponen apropiarse del «alma» por medio de todos estos portadores, y actuar con ellos, surge la medicina primitiva, popular y mágica, el uso de la sangre y la saliva, la búsqueda primitiva de reliquias, el canibalismo.

3. Enteramente distinta del «alma corporal» es la *psyche*, que es una esencia contrapuesta al cuerpo y distinta de él. Ésta surge, según Wundt, como *alma-aliento*, a partir de la apercepción mítica del aliento, que abandona el cuerpo con la muerte; y como *alma-sombra* (sombra = reproducción de la persona a la manera de una sombra), principalmente a partir de las apariciones y visiones de los sueños. De la unión de ambas surge la idea de «espíritus» (fantasmas). *a*) La primera conduce, mediante todo tipo de asociaciones, a las representaciones de encarnación del alma, de su paso a la descendencia, a los intentos de atrapar el alma en el momento de la muerte y también, debido al miedo, al conjuro de almas, a su persecución, al intento de hacerlas inofensivas, de encerrarlas en cadáveres (al cerrar los ojos y la boca del moribundo) y a la transfusión del alma entre personas vivas mediante espiración (un para-

8. Éstos tienen una importancia excepcional como ponen de manifiesto el culto al falo y la magia fálica. Todavía hoy, el pueblo alemán se refiere a ellos, de forma eufemística, como «la vida».

lelo: el vínculo de sangre), por ejemplo, en el beso (o beso con la nariz) o en los soplos mágicos (estornudar, como forma de alejamiento de un demonio; mutilación de los dientes, para facilitar la salida del aliento).

El gusano que sale del cadáver en descomposición se interpreta como transformación del alma corporal, como encarnación del alma-aliento. Y por semejanza con él quedan vinculados al alma animales como la serpiente y el pez; y luego el ratón, la rata, el sapo, la lagartija y la comadreja. Por su parte, el alma-aliento, de naturaleza aérea, se vincula a animales voladores (y, en general, a animales que se mueven deprisa: por ejemplo, el perro entre los parsis). El objetivo del enterramiento o la cremación es, ante todo, eliminar a ese ser temido. Con todo, una *transformación de motivos* hace que más adelante se desarrolle también desde aquí la idea de liberación o separación de la *psyche*, con lo que la cremación se convierte en un deber sagrado y la representación de la *psyche* se eleva heterogónicamente.

La idea del alma es, por tanto, el punto de partida en la creación de todos los seres incorporales propios del mito, hasta llegar a la representación de «dios», más tardía. La idea del pájaro del alma, en concreto, sería el punto de partida para todos los seres alados de carácter demónico o angélico, como el caballo alado y otros mitos de orden superior. Por inversión, el animal se convierte también en *encargado de traer el alma* (entrega de los héroes por parte de animales divinos, portadores del alma, para representar así su pureza y carácter divino). De esta manera, dicha representación penetra hasta en las formas más elevadas y profundas de la leyenda:

> Lo que, desde el punto de vista del desarrollo psicológico, aparece como una cadena continua de asociaciones y apercepciones mitológicas, se presenta en cambio, cuando comprendemos la serie de los motivos, como una ejemplificación continua del principio de la heterogenia de los fines, que expresa, también en este ámbito, la naturaleza creativa de la evolución espiritual.

4. Los ensueños, visiones, estados tóxicos y apariciones en estados de éxtasis producen luego *b*) la idea del *alma-sombra*, como una especie de trasunto leve, aéreo, del cuerpo. Ésta va poco a poco arrinconando las representaciones del «alma corporal» y del «alma-aliento»; y con ello la representación del alma mediante imágenes animales. Desde ahora, el alma se convierte cada vez más en la contraimagen del vivo y de su manifestación, y también en una personalidad individual, a lo que contribuyen sobre todo las visiones en el sueño de personas recientemente fallecidas. Con ello, deja de ser un fantasma indeterminado. Por lo demás, en los

sueños también aparecen personas vivas, e incluso el propio yo. Surgen así los dobles, el alejamiento del alma, la visión a distancia, el doble rostro y también el éxtasis y la profecía en sus diversas formas, donde el sujeto cree sentir la entrada de otro en sí, cree sentirlo hablar y actuar dentro de sí, e incluso verlo en apariciones durante el sueño o la vigilia. Las formas inferiores de todo ello se dan, según Wundt, en el culto orgiástico: un movimiento que se repite rítmicamente e imita ciertas acciones representativas, introduciendo estados alucinatorios (en la mayor parte de los casos, en combinación con sustancias estimulantes), cuyos especialistas son el «curandero» y el «chamán». La visión y el éxtasis contribuyen también, por su parte, al desarrollo de las representaciones en torno al alma, pues en la visión desaparecen las sensaciones táctiles y comunes, presentes todavía en el sueño. El visionario se siente libre de toda gravedad y corporalidad. Con ello, la noción del alma se libera definitivamente de todo vínculo corporal, triunfa finalmente el alma «espiritual» y comienza a estar próximo el momento en el que el cuerpo será declarado pesado calabozo que mantiene al alma presa y oprimida. Comienza a la vez la distinción de clases privilegiadas de personas, que no depende de la posición social que ocupan: el *visionario*, que posee el don de tratar con espíritus, cada vez más codiciado; y el *mago*, en el que las capacidades de visión y previsión del porvenir se asocian a otra todavía más importante: la de decidir qué sucederá. En un nivel superior aparece luego el *taumaturgo*, que practica la magia con ayuda directa de la divinidad.

La traslación a un lugar lejano, que acompaña a la visión, hace de ésta una fuente importante de las representaciones sobre la vida después de la muerte. Por su parte, las nociones de incubación y posesión surgen a partir de los sueños angustiosos y los accesos de enfermedad, especialmente de aquellos que privan por un tiempo de la conciencia, o que modifican temporalmente nuestras acciones y nuestro discurso, en los cuales el hombre se siente como poseído y constreñido por algo extraño —circunstancia que se da todavía en mayor grado en el caso de las visiones, el éxtasis y los discursos extáticos (por ejemplo, en la doble conciencia de los chamanes y las personas en trance)—. El *sueño grotesco* ofrece los modelos para la configuración de los monstruos de la fantasía, tales como espíritus, fantasmas y demás criaturas terribles de la mitología. Se explica así, en especial, el motivo del dragón y su presencia en todas las partes del mundo. La *pesadilla* y el *sueño persecutorio* dan lugar a las diversas figuras temibles y amenazantes, criaturas gigantescas y espantosas como *Maren*, *Truden*, vampiros, *empousas* y otros espíritus análogos de la noche y el sueño, que al asociarse a las creaciones del alma-sueño constituyen el punto intermedio entre las

nociones de alma y el espíritu, por un lado, y la de demon, por otro. Las tres deben subordinarse bajo el concepto de alma.

5. Para Wundt, el alma es siempre, en principio, el alma de un individuo determinado. Pero cuando pierde esta referencia individual, se convierte en «espíritu», y surge así el reino de los espíritus indiferenciados, no distinguibles entre sí. Y cuando el espíritu se piensa en relación con los hombres y sus asuntos (aquí habría que preguntar: ¿por qué ocurre esto?), pudiendo ser esta relación de enemistad o de amistad (según Wundt, la primera sería probablemente la más antigua y, en un primer momento, la única), surge el demon, que se configura a partir del sueño grotesco y de la pesadilla angustiosa.

6. A la creencia en el alma se vincula también el culto a las almas. Ambas cosas tienen sus propios estadios evolutivos, que no son aún los de la religión y el culto religioso, pues «la representación del alma saliendo como un gusano del cuerpo del muerto, o la del pájaro que aletea y vaga como una sombra, tienen muy poco en común con lo que hoy en día denominamos religión. Tampoco los múltiples usos con los que el hombre natural intenta expulsar por la fuerza los espíritus de los muertos tienen mucho en común con el culto de las religiones superiores, más allá del vínculo laxo que supone la existencia de unos mismos sentimientos de miedo y esperanza, universalmente humanos».

Los niveles son: 1) el *animismo* primitivo, en el que las representaciones acerca del alma sólo se dan en su forma originaria, como alma corporal y alma-sombra, y cuyo culto se limita, en lo esencial, a la defensa frente a los daños procedentes del alma de los muertos o la magia de los vivos. Incluye también las creencias mágicas, pues las fuerzas que se atribuyen al mago son de naturaleza anímica. 2) El *animalismo*, en el que los animales ocupan el primer plano de las creencias en torno al alma, presentándose como semejantes o incluso superiores al hombre. La ira o protección de los animales puede traer la felicidad o resultar funesta. A partir de aquí se desarrolla el culto de ciertos animales, que reciben veneración como espíritus protectores, en tanto que, con el surgimiento de formas superiores de organización social, determinados grupos dentro de un mismo clan o pueblo comienzan a considerar a animales concretos como sus espíritus ancestros (tótem). De este culto de los ancestros animales surge luego, como manismo, un culto de los antepasados humanos, que es el *culto ancestral* propiamente dicho y que evoluciona hasta convertirse en culto a los héroes. 3) Por su parte, la idea de espíritu protector, que en el manismo está

estrechamente ligada a la conciencia de clan, comienza a aplicarse a otros terrenos de la vida, con el desarrollo de las comunicaciones, los modos de vida y la multiplicidad de las ocupaciones. Es así como se constituyen representaciones de espíritus protectores que, vinculados a determinados lugares, traen bendiciones o maldiciones a los asuntos públicos de ciudades y regiones, extendiéndose a campos como la agricultura y la artesanía, el comercio y las comunicaciones. Se trata, por tanto, de démones que van perdiendo progresivamente su conexión con las concepciones originarias en torno al alma, hasta convertirse en espirituales que no tienen ya ninguna relación con almas individuales, pero cuyos atributos se piensan en concordancia absoluta con los de éstas, y que pueden tener carácter protector o vindicativo. Pues el demon, una vez separado del alma individual, seguiría portando en sí los rasgos psicológicos esenciales de aquélla. Simultáneamente, se proyecta también sobre los mitos naturales, como demonio de las aguas, el viento, la vegetación y los lugares.

7. El animismo primitivo sería, según Wundt, la forma más simple de creencia y culto a las almas en general. En él faltan aún el culto a los animales y a los ancestros, así como cualquier tipo de representaciones demónicas estables y, con ello, elevadas a formas regulares de culto. Faltan también los mitos naturales, que según Wundt surgen desde raíces propias, independientes de la creencia en las almas. Se trataría, pues, de la construcción mitológica primigenia, conservada en su forma más pura por los aborígenes de Australia oriental. La persistencia de un planteamiento semejante, totalmente desprovisto de construcciones mitológicas superiores, no sería consecuencia o indicio de «escasa inteligencia», como tienden a suponer los partidarios de la teoría de la descendencia, sino de falta de organización social, cuya aparición y desarrollo progresivo es la razón y el impulso fundamental para el surgimiento de construcciones mitológicas superiores. Dan testimonio de su presencia la existencia de procedimientos para apropiarse del alma corporal y conjurar la psique, los ritos funerarios y la magia.

8. *Magia* es, según Wundt, toda acción que, de manera completamente incomprensible, puede ser desencadenada por personas o espíritus para generar beneficio (*Heil*) o desgracia. El milagro es una forma superior de magia, que sólo está a disposición de los dioses o de personas especialmente privilegiadas. Los sucesos comunes de la vida cotidiana, a los que el hombre natural está habituado y que no suscitan en él ni asombro ni ningún otro afecto especial, se contraponen a

los extraordinarios, en especial la enfermedad, la muerte y los grandes acontecimientos naturales, cuando logran suscitar miedo y terror o cuando son esperados con ansiedad. A todos ellos asocia el hombre natural un modo especial de acción, a saber, la causalidad mágica. Una vez surgida, asentada en la comunidad y convertida en creencia general, la causalidad mágica puede luego extenderse a otras circunstancias de la vida y, finalmente, pasar del ámbito de lo inaudito al de lo previsible, al de lo que normalmente debe producirse. Y, en analogía con la propia voluntad y su modo de acción, también la causalidad mágica comienza a pensarse como efecto de una voluntad. Tanto la magia como la contramagia serían efecto de *almas* situadas dentro o fuera del cuerpo al que pertenecen, del alma corporal, del alma orgánica o del alma-sombra, capaz de moverse sin limitaciones. Así, por ejemplo, la idea del mal de ojo no sería sino un desarrollo de la idea de que en la mirada asoma el alma, inmediatamente asociada a una segunda idea, a saber, que dicha alma o la voluntad del ser al que pertenece puede producir efectos externos. Tal efecto se dirige, a su vez, al *alma* de aquel a quien se intenta perjudicar, cuya fuerza queda también concentrada en determinados órganos, como el corazón o los riñones. Con ello, estas partes del cuerpo vuelven a ser apercibidas como medios eficaces de *contramagia* y protección, convirtiéndose así en amuletos y en instrumentos de contrahechizo (por ejemplo, el falo, y el puño, en cuanto imitación de aquél). Desde el alma corporal, dicha representación se traslada al alma-sombra, desvinculada de todo lugar concreto. Y así se añade la idea de la acción a distancia.

El hechizo de alma a alma es la forma *directa* y primera de magia. Una vez que ésta se ha establecido y convertido en habitual, las ideas en torno a la acción de las almas comienzan a perder terreno, y finalmente sólo queda la noción general e indeterminada de una acción incomprensible a distancia, esto es, la magia *indirecta*. Ésta, según Wundt, puede ser: *a*) *simbólica*, cuando se realiza una acción que es, ella misma, una imitación o representación pantomímica de la acción mágica (*in effigie*). La imagen empleada en el hechizo no es propiamente aquello que se trata de dañar, pero se entiende que la propia imagen está dotada de alma, y que dicha alma no es sino el alma-sombra errante de aquel al que se apunta, encargada de transmitir el daño a éste. A este planteamiento se vinculan alimentos y bebidas mágicas, la magia de la palabra y de la imagen. Más adelante, cuando desaparece la relación figurativa entre los medios mágicos y el objeto que se pretende hechizar, queda tan sólo *b*) el puro carácter *mágico* del hechizo. Por ejemplo, la colocación de cuerdas mágicas en torno a un tocón veía en éste, inicialmente, al pro-

pio enemigo. Sólo poco a poco surge la actividad mágica en cuanto tal, despojada de sentido[9].

9. A partir de la creencia en el alma y la magia surge luego, en primer lugar, el *fetichismo*, caracterizado por tres rasgos: *a*) la idea de que en determinados objetos tienen su sede ciertos seres semejantes a almas, dotados de un poder mágico; *b*) que dichos seres son favorables o desfavorables a los hombres, y pueden actuar en correspondencia, y *c*) que es posible, mediante el culto, inclinarlos favorablemente o conjurar su cólera contra el enemigo. El objeto considerado fetiche no debe tal condición a determinados atributos externos, y el ser residente en él obra efectos mágicos y puede, a su vez, ser incitado mediante acciones mágicas. Se trata de un espíritu carente de referencia al alma de un difunto y que, por ello, se aproxima a los démones, si bien no es todavía demon en sentido pleno, pues no se ha liberado aún de su plasmación concreta en un único objeto, artificial o material.

Amuletos y talismanes son representaciones emparentadas al fetiche, pero que no se identifican con él. Aquéllos son medios de protección contra la magia; éste, en cambio, medio para el ejercicio mismo de la magia. Además, a aquéllos no se les rinde culto[10]. El culto es magia con y en el fetiche, danza orgiástica y entonación de las fórmulas del conjuro[11]. Su presentación acompañada de ritos y ceremonias concretas y ordenadas sólo es posible como resultado de una cultura y una organización social bastante elevada, y no debe caracterizarse ni como degeneración de formas superiores de religión ni, tampoco, como nivel ínfimo de la propia religión. Tampoco se trata de una forma específica

9. Lo más curioso de todas estas acciones es, en cualquier caso, que el que ejerce la magia *proyecta* en el objeto mágico a aquel sobre el que pretende ejercer su magia, de forma enteramente ingenua y sin reflexión alguna sobre el modo en que tal cosa pueda ser posible. Puede decirse, por tanto, que primero lo conjura a entrar en el objeto, para luego actuar sobre él. Se trata de un hecho llamativo, que más adelante reaparece en el fetichismo, el totemismo y el culto a los dioses, donde se realiza con la misma ingenuidad y confianza, y que merecería un análisis psicológico. Podemos encontrar un análogo de ello en la actitud del niño que proyecta a su «tía» o a su «abuelo» en su muñeca o monigote, y que luego trata a éstos como si fueran las personas en ellos proyectadas. Y lo hace, por cierto, sin necesitar representaciones de «alma», mediante una identificación simple e inmediata.

10. La «medicina» es ambas cosas al tiempo, por lo que a menudo sí se le rinde culto, si bien con menor despliegue de medios que de forma privada.

11. En cualquier caso, muy raramente o nunca es sólo esto. En general es también, cuando menos, cuidado y servicio del fetiche. Y sólo esto puede denominarse *culto* en sentido estricto.

de mitología evolucionada, sino que debe interpretarse en su totalidad como creencia en almas y en magia.

10. Con todo, la aparición de un culto comunitario, dirigido además a un objeto que no se piensa como sede de un alma individual determinada, abre el camino a desarrollos más elevados. En primer lugar, a la creencia en espíritus y démones, que luego puede convertirse a su vez en el nivel previo a construcciones mitológicas de orden superior. Sucede aquí lo de siempre en el ámbito de lo psíquico y de su evolución: lo precedente porta ya en sí las condiciones necesarias de lo por venir pero, con todo, esto es algo nuevo, que no hubiera sido posible prever antes de su vivencia efectiva. De la misma manera que no hay una forma originaria de estado o una cultura no adquirida, tampoco hay ideas innatas de Dios o una religión innata. Las ideas religiosas son algo a lo que hay que llegar, de la misma manera que hasta las más sencillas ideas de distancias, magnitudes y relaciones deben obtenerse a partir de los fenómenos; pero no a través de una penosa reflexión, que hubiera podido conducir a otros resultados, sino siguiendo lo establecido por las leyes psíquicas, a las que los productos de la fantasía mitológica se someten en la misma medida que los más elementales afectos y percepciones sensoriales. La religión es una de las innovaciones que, más adelante, surgen de esta manera. No se trata, pues, de algo innato; ni tampoco de una adquisición ligada a las formas originarias del desarrollo mitológico. Pero, en cualquier caso, todas estas formas y en especial el animismo primitivo contienen en sí el germen de la religión.

(*E*)

1. A partir de la idea de alma, y con la concepción de los «animales vinculados al alma» actuando como eslabón intermedio, se desarrolla también el *culto a los animales*, especialmente en la forma del tótem. Y desde éste surge, a su vez, el culto a los ancestros (manismo). La forma suprema que se alcanza en este nivel, por heterogonía a partir de los grados inferiores, sería, según Wundt, la idea de demon. Con ella, y con el culto rendido a tales «démones» rozamos ya las fronteras mismas de lo religioso y de la idea de Dios. Éste, no obstante, se distinguiría del demon por tres rasgos. En primer lugar, se trata de un ser individualizado, con ciertos atributos espirituales constantes y de índole específica. Precisamente por ello sería presentando como una personalidad semejante al hombre pero, al tiempo, sobrehumana, que constituiría a la vez un ideal inalcanzable para el hombre (si bien Wundt no explica cómo es posible

esto). En tercer lugar, habitaría un mundo inalcanzable, trascendente. Aunque los conceptos de Dios y religión no coinciden inmediatamente, lo cierto es que el desarrollo efectivo de la religión sólo tiene lugar cuando se alcanzan estas concepciones en torno a Dios. En todo caso, la pregunta fundamental es: ¿cómo surge Dios a partir del demon?

2. Según Wundt, esto acontece gracias al *mito*, especialmente gracias al relato heroico, por cuyo influjo las confusas figuras del mundo demónico se elevan hasta convertirse en las esencias diáfanas de los dioses. El material primitivo de los cuentos míticos simples se transforma, por evolución heterogónica, en el mundo de la saga y la leyenda. Los primitivos portadores de beneficios y civilización se convierten en los héroes y figuras ideales de la saga: el héroe que lucha, salva y vence, que se esfuerza por los suyos, que sufre y muere por ellos. Sus rasgos se trasmiten luego a las figuras demónicas preexistentes de los cultos anteriores, surgiendo así el mundo diáfano (¿? ¡*durgâ*!) de los dioses y del culto a los dioses, con el cual despiertan simultáneamente las semillas de la religión, que comienza así a elevarse por encima del mundo mítico, desprendiéndose de él. Despierta de la mano de la idea de los dioses, como «sentimiento de pertenencia a un mundo suprasensible», que hasta ahora no había podido tener lugar. Los dioses se convierten, para el hombre, en seres de los cuales esperar y recibir ayuda (¡qué extraño!). Y, nuevamente como consecuencia de una evolución heterogónica, el beneficio esperado se convierte también en supramundano. Al mismo tiempo, las propias representaciones de los dioses comienzan a convertirse en símbolos de una idea de lo divino, concebido como poder supramundano, que desborda ella misma todos los límites de la representación[12]. Y el proceso conduce a la creencia en un mundo ideal suprasensible, en el que quedan también incluidas las aspiraciones humanas, y en el que el hombre se representa ya realizados los ideales de dichas aspiraciones, con lo que el culto se espiritualiza hasta convertirse en una acción puramente simbólica. Por último, el ánimo se repliega completamente sobre sí mismo y deja incluso de necesitar el culto. En las ideas filosóficas acerca del fundamento último y la finalidad del ser se expresaría así finalmente, según Wundt, la esencia ideal de la religión, libre ya de mitos y símbolos. Y dichas ideas, en las que consiste su esencia, serían tanto los frutos últimos de la evolución religiosa cuanto

12. Por ejemplo, del Brahman, del Rita, del Tao, respecto de los cuales es seguro... ¡que no se han desarrollado a partir de representaciones de dioses!

sus semillas ocultas[13]. La idea de lo suprasensible, que se va imponiendo poco a poco[14], con las ideas en ella contenidas de lo Absoluto y de nuestra pertenencia al mundo suprasensible, sería, según Wundt, una de las raíces de la religión, en concreto la metafísica, que poco a poco, en una evolución paulatina, irá entrando en contacto y uniéndose con la otra raíz, la moral[15].

(*F*)

1. No podemos por menos que agradecer infinitamente a Wundt sus extraordinarias sugerencias y enseñanzas sobre el proceso constitutivo del mito, en cada caso particular. Pero en lo referente al planteamiento general, nos atrevemos a hacer valer aquí nuestras objeciones. Especialmente, contra ese principio de la «heterogonía de los fines», que nos parece un *deus ex machina* y que, curiosamente, da la impresión de entrar en contradicción con las conclusiones finales, donde se dice totalmente en serio que la «idea» no surge sólo al final, como algo heterogónicamente nuevo, a partir de la nada, sino que se piensa como «contenida en germen». Nos da la impresión de que esta heterogonía no da lugar a una *evolución*, sino a una *adición* de nuevos momentos en los puntos de inflexión del decurso histórico, por lo que comete el mismo error que el darwinismo, que ciertamente ofrece una teoría evolucionista, pero que en realidad no expone un desarrollo, sino una adición, y que en vez de una evolución sólo construye agregados. Precisamente por ello nos parece que la teoría de Wundt *no* es en realidad una explicación psicológica de su objeto, sino que más bien desemboca en un *supranaturalismo* psicológico (nuevamente, igual que el darwinismo), que sólo aporta una fórmula aplicable a los puntos de arranque en que se van añadiendo nuevos elementos psíquicos, pero que no explica la fuente de la que procede todo ello. Nos parece, además, que elimina toda verdad en el campo de la formación de representaciones religiosas. Pues, ¿cómo podría corresponder una verdad a las formas superiores de producción heterogónica, si las formas inferiores y medias no poseen verdad alguna? ¿Y cómo podría obtenerse algún criterio para saber en qué momento de todo este desarrollo ingresa la verdad en lo que hasta entonces no era sino una construcción mitológica? En realidad, así se elimina toda verdad en el ámbito del conocer. Pues, si se trata de un

13. ¿Dónde estaban ocultas tales semillas? ¿Y qué pinta entonces la heterogonía?
14. Entonces, es que ya existía.
15. ¿Por qué?

principio que vale en general para todo lo psíquico, no sólo se aplicará a lo religioso, sino en general a toda elaboración de representaciones, también, por ejemplo, a las científicas. Con ello, la teoría se anula a sí misma, ya que también la propia doctrina de la heterogonía de los fines y la transformación de los motivos sería ella misma resultado de la heterogonía en el punto evolutivo en el que nosotros mismos nos hallamos, pero no conocimiento[16].

2. Además: el propio Wundt afirma en ocasiones que las representaciones ya existentes actúan, en cada caso, «como estímulo» para la producción de otras nuevas. Nos parece que *esta* forma de explicar las cosas es extraordinariamente atinada, y que acierta de lleno en el verdadero estado de cosas. Pero el caso es que conduce también más allá del sentido que el propio Wundt concede a la heterogonía, apuntando hacia algo distinto. En su lugar debería, quizá, aparecer la expresión «cadena de estímulos». Esta cadena existe realmente, y en muchos casos el propio Wundt ha sabido interpretarla de manera genial y exponerla modélicamente. Pero «estímulo» es una expresión que, en el sentido aquí mentado, proviene de la biología. Y sus correlatos, sin los cuales carece de sentido, son *organismo* y *disposición*. El estímulo presupone algo que es estimulable y sensibilidad a la estimulación. Y por «estimular» se entiende el hecho de que un influjo, que afecta a un organismo, desencadena en éste una respuesta que va más allá de lo que hubiera sucedido si dicho estímulo se hubiera ejercido, por ejemplo, sobre un cuerpo muerto. El estímulo no «crea», sino que «desencadena» algo para lo que el organismo estaba dispuesto. De hecho, no hay imagen más afortunada de lo que es la razón que la de un organismo estimulable. La razón es «espontaneidad estimulable». Esto significa que, como cualquier organismo, la razón necesita también estímulos para ponerse en marcha. Sin ellos, es como si estuviera muerta. Ni vida, ni sentimientos, ni «ideas» ni efectos son, en general, posibles para la razón sin ellos, de la misma manera que tampoco una semilla de trigo puede crecer y manifestarse sin los estímulos del calor y la humedad. La razón, en efecto, no porta en sí nada ya hecho, «innato». Tampoco una religión, un *ethos*, el monoteísmo o cosas semejantes. Sólo como consecuencia de los estímulos se desarrollan estos y todos los demás momentos de su vida. Sólo bajo los efectos de estímulos se despliega su propia esencia. Pero también ésta debe estar presupuesta, con todas sus disposiciones y capacidades, pues de lo contrario los

16. En este sentido, se asemeja completamente al «método dialéctico» de Hegel.

estímulos no tendrían siquiera sentido. Así, por ejemplo, ningún ser humano posee la representación del espacio de manera innata. Sólo comienza a desarrollarse bajo los estímulos de la percepción sensible externa. Pero no por ello se desarrolla *desde* las percepciones sensibles. Podemos verlo en la vida del individuo, en el modo en que progresivamente se va desplegando el alma del niño y del hombre. Sin los estímulos del exterior, de ella no surgiría nada. Pero menos aún puede decirse que ella sea un producto de dichos estímulos. El hombre está ya contenido en el niño, está ya «dispuesto» en él. «Ante él se halla ya la imagen de aquello que está llamado a ser». Y el círculo de posibilidades de lo que está llamado a ser queda estrechamente circunscrito, mientras que la fórmula de su evolución reside más bien dentro de él que en los estímulos que penetran en él. Y lo que vale del individuo vale también de la especie. Lo heterogónico no reside en los estímulos, ni siquiera en los estímulos de lo que en cada caso se ha realizado ya, sino en las «fuerzas creativas» del propio espíritu racional, de las cuales también habla Wundt, y que los estímulos se encargan de despertar y poner en marcha, como ocurre con la configuración, la formación de órganos, el florecimiento y la constitución del fruto en el organismo.

Nos hallamos, pues, ante una disposición. Y ello nos proporciona también una explicación suficiente, y realmente psicológica, del hecho al que nos hemos referido antes (y que en un trabajo consagrado a la historia de la religión, debería tenerse en cuenta mucho más de lo que lo ha sido hasta ahora), a saber, que la evolución religiosa remite a un *impulso*, y además, a un impulso que tiene una potencia como pocos. Toda disposición, ya sea para la matemática, la música o para cualquier otro tipo de actividad, se desarrolla a manera de impulso, se hace notar oscuramente y de múltiples maneras, causa inquietud, se da a conocer mediante sentimientos de inquietud, se convierte en impulsos. Esto es así, sobre todo, cuando se trata de disposiciones para desarrollar una actividad artística. Pero, de la misma manera, a partir de la disposición religiosa surge el «impulso místico», y sólo *gracias a* «estímulos» (si bien no *a partir de* ellos) nace de aquí el pavor, que es el sentimiento fundamental e irreductible en el ámbito de lo religioso, que no debe confundirse con otros, y que porta en sí «como germen» —para decirlo con las palabras de Wundt— la idea de lo sobrenatural. Y en ella, a su vez, la de lo absoluto. Si bien ambas de una manera que en principio es completamente oscura e inarticulada.

3. Sólo así se produce una *auténtica* evolución. A algo semejante apunta el propio Wundt, cuando se mueve libremente fuera de las ca-

denas impuestas por su propia construcción epigenética y psicologista. Uno casi cree estar oyendo a Fries cuando, por ejemplo, en plena concordancia con los hechos históricos y una sutil psicología descriptiva de los fenómenos religiosos, afirma: «La esencia de la religión, expresada en tales ideas, se traslucía ya a través de dichos símbolos ideales, y tales ideas son a la vez los frutos últimos y el *germen* oculto del proceso evolutivo». (Efectivamente. Y sin tal «germen» no tendría ni siquiera sentido hablar de evolución.) O cuando habla de una «raíz de la religión», a saber, la idea y el sentimiento de lo suprasensible y la idea, operativa en la anterior, de lo absoluto o infinito, que es una de las dos raíces, junto con la ética, de cuya confluencia surge la religión superior. O cuando observa, con gran finura, que los «sentimientos de dependencia respecto de poderes fatídicos y universales situados por encima del hombre *se condensan* en las imágenes intuitivas de la fantasía» (y que, por consiguiente, tienen que estar *previamente* presentes en el ánimo como disposición, sin que ellos mismos puedan ser resultado de la actividad de la fantasía). Pero este principio evolutivo auténtico (y antiguo) se entrecruza en el pensamiento de Wundt en general, y en su teoría del mito y la religión en particular, con un peculiar psicologismo que contrasta claramente, en el tono, con esa otra dirección de pensamiento. Y que en ocasiones produce cambios de registro claramente disonantes.

(G)

Lo peculiar de la interpretación que Wundt hace del proceso general de evolución mítica y religiosa es que su interés se dirige, sobre todo, a aclarar la formación de las *representaciones* y conceptos religiosos, comenzando por «alma» y siguiendo por «espíritu», «demon» y «dios» hasta llegar a la idea de lo divino-supramundano. Como hilo conductor utiliza la noción de alma, cuya potenciación y sublimación heterogónica produce las representaciones de «dios» y «divinidad». Y es aquí, precisamente, donde nos parece que comienza a ponerse de manifiesto la naturaleza dudosa de todo el proyecto, pues a partir de este momento el interés se adentra en una vía secundaria.

1. En primer lugar, nos parece que el concepto de «alma corporal» se introduce de forma arbitraria, pues en la realidad no se da. El hombre primitivo no tiene en mente un «alma corporal», sino al ser humano mismo y a sus fuerzas, en especial al difunto, que le resulta pavoroso y lleno de misterio; y a él se dirigen todas sus atenciones. El hecho de que actúe de este modo presupone ya en él un peculiar sentimiento primitivo de lo

misterioso. Intenta apropiarse del muerto o de partes de él, las devora o las hace suyas de alguna otra manera, no al modo en que come o asimila su marisco, pescado y hierbas, sino con todos los sentimientos concomitantes de lo mágico-pavoroso, de lo sobrenatural-desasosegante. La mística no surge progresivamente a partir de una actividad que, originariamente, se concebía como medicina o como apropiación natural, sino del «pavor» adherido a las fuerzas de la vida y a los esqueletos, pavor que porta en sí el estímulo de lo fascinante-inquietante. De él surgieron todas esas prácticas. Ahora bien, ¿qué es, en sí mismo, ese pavor, ese sentimiento de lo inquietante-sobrenatural, de lo mágico-espantoso y, sin embargo, inefablemente fascinante y deseable? Más aún, ¿cómo es que dicho pavor se adhiere a cosas tan extrañas, quedando atrapado en tales representaciones, que consiguen suscitarlo una y otra vez, empujándolo a las actividades más desconcertantes y variopintas? *Éstos* son los verdaderos problemas.

2. Se dice también que el «alma-sombra» ha surgido a partir de las imágenes de los sueños. Pero lo cierto es que en los sueños no aparecen «almas», sino las propias personas o animales. Y éstos se presentan, tanto en nuestros sueños como en los de los salvajes, no como sombras o formas incoloras y revoloteantes, sino de una manera muy concreta. ¿Y qué pensar a este respecto del salvaje? ¿Acaso no conoce tan bien como nosotros la diferencia entre la vigilia y el sueño y no es capaz de decirse: esto sólo ha sido un sueño? El niño toma las imágenes reflejadas en el lago y el cielo que en él aparece como algo real. Pero no tarda mucho en darse cuenta de su error, y ya no vuelve a confundirse nunca más. Ocurre, más bien, que allí donde las imágenes del sueño se toman en serio es porque existe ya, previamente, una noción de «alma», obtenida de alguna otra manera, y relatos sobre apariciones anteriores. Tampoco aquí es la *representación* del alma, en sí misma, lo verdaderamente interesante, lo que le confiere su importancia en la historia de las religiones, sino más bien ese extraño espanto de naturaleza enteramente peculiar que la acompaña siempre. Y que no es el sentimiento de lo inusual o terrible en general, sino esa emoción enteramente peculiar para la cual no disponemos de mejor nombre que «sentimiento de lo sobrenatural», y que podemos y debemos descubrir y observar en nuestro propio interior. Sólo allí donde se da éste resultan posibles historias sobre espíritus, fantasmas y cosas semejantes, sólo allí arraigan, se desarrollan como tipos y se convierten en posesión perdurable. Sin él, ni siquiera surgirían. O surgirían, para luego desaparecer con la misma facilidad con la que llegaron. Pero el propio sentimiento, y su índole peculiar, es mucho más

interesante que todas las *representaciones* fantásticas que de él surgen o se conservan.

3. Cuando el primitivo habla de psique, lo mismo que nosotros, no tiene en mente un «alma» entendida como algo distinto del hombre. Más bien se refiere, de forma completamente ingenua, al propio hombre, sólo que considerado desde dentro. Y esta referencia no es una manifestación de la «fantasía», sino del sentimiento inmediato que cada cual tiene de sí mismo, con lo que se trata de una aprehensión correcta. El hombre se aprehende a sí mismo, en su corporalidad, con los sentidos externos; pero también se aprehende a sí mismo con el sentido interno, de una forma completamente distinta. Y es indudable que esta segunda aprehensión se da ya en el nivel más primitivo, como intenso sentimiento inmediato de uno mismo, aun cuando entonces no haya todavía ni nombre ni concepto para designar la cosa. Tal es, en realidad, *el presupuesto fundamental del propio Wundt*, si es cierto que la apercepción mística ha de consistir en el hecho de que el primitivo proyecta su propio «yo», su propio interior, i.e. su vida, su voluntad e incluso su «apercepción trascendental» en las cosas externas. ¡Algo debe, por tanto, saber de ello! El problema interesante vuelve a ser, aquí, no tanto analizar cómo ha surgido la multiplicidad de representaciones acerca de «sombras», «espectros» y demás que aquí se adhieren, sino investigar cómo este sentimiento de uno mismo, en su interioridad, conduce progresivamente a la idea de que «nosotros» somos ese interior en mayor grado que nuestra corporalidad. Y también, en segundo lugar, aclarar cómo se desarrolla la idea de que, al morir el cuerpo, nosotros permanecemos «de alguna manera». Y finalmente, en tercer lugar, aclarar por qué es precisamente esta interioridad (ya durante su unión con el cuerpo, pero más todavía tras su separación de él) la que viene aureolada por el carácter de lo mágico, de lo fantasmal, de lo «sobrenatural». Pero para comprender todas estas cosas necesitamos medios distintos de los que proporciona la «psicología de los pueblos». Y si no tenemos medios para comprender todo esto en nuestra propia vivencia, de nada nos sirve la recopilación de material etnológico. Pues los hechos permanecen mudos, si no logramos hacerles hablar al revivirlos en la propia experiencia. Si arrojásemos esta llave, no nos quedaría sino la conjetura arbitraria o la interpretación forzada.

4. El modo en que Wundt define al demon pone de manifiesto sus orígenes en la tipología desarrollada por la teología y la dogmática helénica (por lo demás, la arquitectónica de toda su obra depende cla-

ramente de la mitología y la épica griegas). Pero la cuidadosa definición que Wundt ofrece del demon no se corresponde con las representaciones vagas, completamente etéreas, que se vinculan a este nombre y a sus correspondencias. «Numen» hubiera sido una palabra más afortunada, precisamente porque no es posible decir qué es. Por lo demás, el origen de los *numina no* está en la creencia en el alma. El numen que alienta en el misterioso espanto de las cavernas y las grutas, lugares que en todas las partes del mundo y para todos los seres humanos han actuado como incitadores y generadores de pavor, el numen de los desiertos y los sitios espantosos, de las montañas y los abismos, de los fenómenos naturales portentosos y espectaculares, sólo con violencia puede ponerse en relación con representaciones en torno al alma o con cualquier otro tipo de representación clara. E igual de poco útil es la creencia en el alma cuando se trata de explicar las concepciones mágicas. Según Wundt, la causalidad mágica es, en su esencia, causalidad psíquica. Pero, ¿de qué sirve esto para aclarar lo peculiar de tales representaciones? Lo que éstas tienen de particular no es el atribuir a las almas determinados efectos, sino el hecho de que con ellas se asocia el sentimiento de lo «sobrenatural», cuyo rasgo característico es ese peculiar «pavor» que cada cual debe conocer por su propia experiencia, para luego reconocerlo en los hechos de la etnografía.

5. Así pues, el análisis de los inicios nos remite en todos los casos a una peculiar emoción: el sentimiento de «pavor religioso», el sentimiento indeterminado y confuso de lo sobrenatural, que puede suscitarse de múltiples maneras y asociarse, de forma harto peregrina y grotesca, con las más variopintas impresiones y representaciones. El caso es que sólo aquellas con las que efectivamente se asocia ingresan luego en un proceso evolutivo. Por «sentimiento» entendemos aquí, como el propio lenguaje, un germen de representación, todavía no desarrollado y oscuro, vinculado a un peculiar estado emocional del ánimo, que se corresponde con él. A menudo, no es posible descomponerlo en conceptos claros. Permanece adherido a imágenes y representaciones que, de alguna manera, deben ser análogas a él, la mayor parte de las veces sin que quepa aclarar en qué consiste propiamente la analogía y hasta dónde llega. Nos hallamos aquí, de hecho, en el reino de la fantasía y de sus medios de expresión analógicos y simbólicos. Y en esta inadecuación de los medios de expresión tiene también su origen ese incesante afán de ir más allá que caracteriza a la formación de representaciones religiosas. En su nivel ínfimo, este sentimiento es «pavor». Pero se trata de un pavor, de un espanto de naturaleza enteramente peculiar, de un tipo distinto al

«miedo» en sentido habitual. Se trata más bien, en sus comienzos, de un terror «ciego», en el cual queda enteramente a oscuras de qué se tiene miedo, qué es lo que propiamente se teme. No se trata, pues, de miedo en el sentido habitual, como preocupación por el bienestar o malestar físico, por el daño o la ruina. Desde un primer momento, hay ciertas cosas (inexpresables) que el hombre «teme» —de una forma, por cierto, enteramente inefable— más que la muerte y la ruina, más que todo aquello «que sólo es capaz de dañar el cuerpo». No es cierto que *timor fecit deos*, sino que fue ese «pavor» (suscitado de una forma misteriosa, que sólo logramos comprender con esfuerzo) el que sirvió de impulso para que el contenido de representaciones que le acompañaban (oscuras y conocidas sólo por el sentimiento) se objetivara, mediante analogías de la fantasía, en representaciones y símbolos que, precisamente por ello, conservan en todos los niveles su carácter vacilante, fluyente, y se resisten a su fijación conceptual.

6. Pero a la vez, desde el primer momento, este pavor comporta un extraño *interés*, una peculiar fascinación que nos atrae hacia lo espantoso, hacia lo inexpresable-terrible, que nos arrebata con un ansia que confunde el sentido. Y esto es algo que podemos ver ya en el nivel más bajo de la religión, donde falta todavía cualquier concepto claro de «demon», «dios» o semejantes. En esos primitivos *ritos de comunión* que vamos conociendo con asombro, hasta llegar a sus grados inferiores, todo esto se muestra de la forma más llamativa. El «sacramento», con todas las representaciones oscuras, indistintas y hasta contradictorias que rodean a lo sacramental en todas sus formas (y que nunca se podrán clarificar del todo), se manifiesta ya al comienzo de la serie, lo mismo que en todos sus grados posteriores: manipulaciones con el fin de apropiarse de lo temido y, a la vez, deseado, ya sea devorándolo o chupándolo, rozándolo o aspirándolo, tocándolo o imitándolo, para de este modo llenarse de ello. ¿Por qué todo esto? La respuesta es, en la mayor parte de los casos, de carácter higiénico o utilitario: para conseguir el rejuvenecimiento, o más fuerza, o suerte, o habilidad en la caza, la guerra o el comercio. Pero los ritos van siempre más allá de su interpretación. Y los ritos concomitantes de carácter orgiástico, el delirio y el frenesí, así como la disposición de conjunto muestra a las claras que todas estas manipulaciones son también un fin en sí mismas y que de lo que verdaderamente se trata es del gozo, a la vez horripilante y cautivador, que suscita el *numen praesens*. Tal es el sentimiento que se desprende de los mejores testimonios que poseemos sobre estas cosas. Así las presentan los testigos que con más precisión las han observado.

7. No hallamos pues, aquí, «heterogonía» alguna. No hay al principio un «culto mágico» (que, como tal, no sería siquiera culto) que luego, por «transformación de los motivos», dé lugar a algo completamente distinto —de ser así, en cualquier caso, no se trataría de una evolución, sino de un flujo heraclíteo de transformaciones—. Muy al contrario, al comienzo mismo descubrimos ya (de una forma completamente bárbara, salvaje, convulsa, grotesca, pero con todo auténtica) la profunda conmoción causada por la ebriedad de lo suprasensible, aún carente de concepto y representación, en irrupción salvaje desde los oscuros fondos emocionales de nuestro ser. Y desde ella se va tejiendo luego una cadena auténticamente evolutiva, que asciende a través de numerosos niveles: desde los cultos de los ἐνθουσιασται, el delirio de las bacantes, el arrobamiento de *nebiim* y derviches y el éxtasis ἐν πνευμάτι, hasta alcanzar esos estados de sosiego místico del alma, despojados de palabras y conceptos, y de posesión por parte de aquello que está por encima de nosotros como misterio inexpresable: estados que, por ser una especie de halo externo o margen de la vivencia religiosa, pueden exhalar todavía el aroma de determinadas formas concretas de devoción superior, sustentadas en sus propias ideas y contenido representativo. Se trata, pues, de una evolución que se realiza bajo estímulos externos (a saber, los estímulos que tienen que ver con la formación de la humanidad), pero que es justamente eso, «evolución», esto es, despliegue de algo que estaba ya incoado. En toda esta evolución, lo fundamental es lo que tiene que ver con el sentimiento, no las imágenes de la fantasía que lo acompañan. Éstas tienen sólo carácter concomitante; más aún, tienen en parte el carácter de productos residuales de aquélla, y allí donde se solidifican o se templan demasiado se convierten en una costra entorpecedora. No es el desarrollo del mito de Dioniso lo que ha dado lugar al ἐνθουσιάζειν y al βακχεύειν, sino exactamente lo contrario: el mito no es, en buena medida, sino un esfuerzo, posterior y mal hecho, para encontrar una causa a aquellos fenómenos originarios. Y cuando se toma demasiado en serio falsea el sentido y el contenido de dichos fenómenos. Lo mismo podría decirse del mito de Deméter en Eleusis, y de los mitos de Adonis, Osiris o Mitra.

8. Desde el comienzo, la religión es vivencia del misterio, tensión e impulso hacia el misterio, una vivencia que irrumpe desde las profundidades de la vida afectiva, con ocasión de estímulos y motivos externos, caracterizada como sentimiento de lo suprasensible. Una vez suscitada, se convierte en uno de los más poderosos *impulsos* del género humano, al que precipita en una historia extraña y confusa, que ocasionalmente

cae en lo grotesco y extravagante, pero que manifiesta en general un impulso ascendente, hasta alcanzar finalmente formas más luminosas y depuradas. Se trata de una pulsión de violencia demónica, que no puede explicarse a partir de sus efectos en los productos de la fantasía y los valores forjados por ésta, sino que se desprende desde las esferas de la representación más propia (pero completamente oscura), del conocimiento más oculto y del interés más poderoso. Sólo desde aquí resulta comprensible el poder inaudito que ejerce sobre las generaciones y los pueblos. Sin tener en cuenta este impulso y el sentimiento que hay en su base es imposible escribir historia de la religión. Sería como una geometría sin espacio. O como si alguien se esforzase en escribir una historia de la música negando la existencia de un sentimiento musical independiente y una capacidad musical específica, con la permanente pretensión de interpretar todas sus manifestaciones como una especie de ejercitación o de actividad gimnástica.

9. La irrupción del sentimiento de lo suprasensible, el quedar cautivado por su poder y plenificado por sus fuerzas, se denomina, en el lenguaje religioso, «la gracia». En todos los niveles del proceso religioso podemos observar rudas analogías de la gracia. Y una correcta psicología de la religión e historia de la religión debería ser historia de la gracia.

ADENDA

1. Substancia y accidente. Añadido a la página 43:

Por lo que hace al rechazo de esta categoría mediante el *anyad evâ*, compárese el siguiente pasaje de Clemente de Alejandría:

Πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος.
Πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥητόν, δ' μήτε ἐστι μήτε
διαφορὰ μήτε εἶδος μήτε ἄψομον μήτε ἀριθμός,
ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκός τι μηδὲ ᾧ συμβέβηκέν τι.

(El principio absolutamente primero y prístino es difícil de mostrar. Pues, ¿cómo habría de ser expresado, no siendo ni género, ni diferencia, ni especie, ni individuo, ni número, ni suceso, ni aquello en lo que algo sucede?)

(*Stromata*, 5, 12, 81, 1).

2. A la página 41:

Lo dicho en la página 41 lo dice también Plotino, casi con las mismas palabras:

Lo primero simplemente es como es (cf. «Yo soy el que soy»), y no de otra manera. Pero incluso la expresión «es así» resulta inexacta, pues con ello lo limitaríamos y haríamos de ello un algo determinado (un individuo numerable). Antes bien, el que lo contempla no debe decir, respecto de ello, ni «es así» ni «no es así». Pues ello supondría incluirlo en la serie de las cosas, de las que se puede decir que son o no son así. Ahora bien, lo primero está por encima de todas estas cosas (*adhi*). Cf. Kiefer, vol. I, p. 100.

Por lo demás, la conexión de todo esto con el elemento mirífico del *anyad evâ*, que aquí resulta perceptible, queda claramente expresada en las siguientes palabras: «Esto es el uno mismo, un portento inconcebible» (Kiefer, vol. I, p. 22).

3. A la nota 19 de la página 42:

Por lo que respecta a la caracterización del uno (*hén*) como mera exclusión de lo múltiple (*polý*), véase el siguiente pasaje de Plotino:

> Hablamos de lo inexpresable y, en nuestra dolorosa tribulación, nos atormentamos, pues hemos de decirlo así, y le damos un nombre (a saber, lo Uno). Pero quizá este nombre, «lo Uno», no sea sino *la negación de lo múltiple*. Por ello los pitagóricos lo denominaron *A-pollôn* (ἀ πολλῶν), para evitar la multiplicidad. Pero si se quisiera conferir un sentido *positivo* a la denominación «lo Uno», dicho nombre resultaría más confuso que si no se le diera nombre alguno.

4. A *Lo santo*, pp. 188-189:

Dice también Plotino:

> ¿Cómo podríamos hablar de él, puesto que no lo captamos? Ahora bien, aunque se sustraiga a nuestro conocimiento (conceptual) no por ello se nos escapa enteramente. Lo captamos de manera tal que podemos hablar de él, pero no podemos nombrarlo. Pero esto no nos impide en modo alguno poseerlo, si bien no podemos expresarlo, de manera semejante a como le ocurre a los entusiastas y cautivados, que saben ciertamente que portan en sí algo superior, pero sin «saber» qué es. De aquello que ha provocado en ellos la emoción y la exteriorización logran obtener una impresión (emotiva). Pues bien, semejante es nuestra relación con lo Uno. Cuando nos elevamos hacia ello con ayuda del espíritu puro, lo que hacemos es *sentir*, etcétera[1].

5. Sobre lo numinoso en la pintura (añadido a *Lo santo*, p. 98):

Estos momentos tampoco faltan en nuestra pintura occidental de paisajes. Véase al respecto la bella obra de Oskar Beyer sobre Wilhelm Steinhausen[2]. Cf. p. 27: «El mundo divino». Beyer percibe correctamente el parentesco entre este tipo de pintura y la china (p. 33) y también su

1. Kiefer, vol. I, p. 54.
2. Publicada por la editorial Furche, Berlin, 1921.

diferencia respecto de toda mera «lírica de la naturaleza». Por desgracia, se deja extraviar por los conceptos tradicionales de vitalismo y «panteísmo». Cuadros como los que aparecen en las ilustraciones 32, 33 y 35 tienen carácter numinoso, no panteístico.